中華民國郵務局特准掛號認爲新聞紙類



THE JOURNAL OF THE YOUNG CHINA ASSOCIATION

宗教問題號（下）

第三卷第一期

少年中國學會出版
民國十年八月一日發行
上海亞東圖書館

宗教與人類的將來

周太玄

宗教之定義——宗教之起源——神話及靈魂不死之起源——徵象物與儀式之起源——信仰——信與信仰之本質——信仰之起源——宗教信仰之起源——宗教信仰之特質——神——靈魂之本質與有死之實驗——駁靈魂不死與神的存在——生命的本義與科學上的說明——神祕——神祕之分類——宗教非出自人的本能——宗教非人生所必需——宗教分五時期——人不是宗教的動物——人類將來自是無宗教

宗教是人類自有歷史以來的一種重要精神現象。這種現象，自個體的組成為羣體的；由精神的進到實際生活的，占有人類生活上最高的地位最大的權力。在現在世界上的人因為知識上有從最簡野到最文明的區分，所以最單簡和複雜的宗教也同時存在。但因為基於物質氣質環境遺傳的關係，這精神現象所表現的形式，以至於趨向，都各不同。所以在現在的靜止的範圍中研究宗教，確是一件至不容易的事。但是所謂現在，轉瞬即成過去；所謂靜實係動的一個均勢。這樣說來我們對於宗教應當研究他『動的將來』；便是集合他動的過去，測定他動的將來，以說明他與將來的人類的關係。

人是不是宗教的動物？凡無宗教上信仰的人，和對於人類社會各種原理略有研究的人，對於這個答案，我敢說他們決不會答個『是』字。但是這個問題怎樣發生的呢？這都是只對人類為部分的和靜止的觀察的結果。所以我在這裏首先反對爾朗 Renan 一派的宗教本能說。（爾朗係十九世紀法國哲學家為神學家所歌頌的因為他曾經有『人類對於宗教如鳥作巢一樣同是出於本能』(1) 這是這篇論文的大方向。

一、

宗教究竟是甚麼？這個問題要算是答案最多。究竟其中誰個是最圓滿最確切的，也很難說。但是有了宗教信仰的所下的定義，卻不能算。因為他們的斷案，至多不過是歌頌與鼓吹。這裏我

(1) Dialogue philosophique 第三十九頁

且先將哲學家社會學家和最誠意的宗教研究家的些較爲一般人所知道的定義分述如下：

莫勒 Max müller 說：

宗教是一個勉强的用力，拿來解釋那些不可解釋的事物和滿足那不可滿足的熱望。(1)

耶韋勒 Réville 說：

宗敎是切定人類生活的一種感情繩索，他欲聯合人的精神和他所承認宇宙的最高統治與自己被治的一種神祕相冥合。(2)

達爾默斯德得 Darmesteter 說：

宗敎是包容所有的非科學的知識與權力。(3)

斯賓塞 Spencer 說：

宗敎是以人所默許的敎條爲骨幹，同着所有的禁制與所有的錮桎，來爲神祕的解釋並承認一種所有事物的普遍原則，爲人類知識所達不到的。(4)

但居友 Guyau 他却分宗敎的底質爲三種：

(一)引用神話及非科學的現像與行爲——如祈禱默示之類——及歷史上的靈跡——如耶佛之靈跡等

(二)有統系的敎條爲象徵，以收集人之幻想的信仰，不須乎科學的證明與哲學之判斷。

(三)有儀式——如膜拜之類 (5)

上面的定義些都各有長處，居友的分法自然更爲確切，他又說：若一個宗敎無神話，無敎條，無儀式，便非由人做成的；實爲一種自然的趨勢，他便不叫宗敎叫玄學上的假設。

有名社會學家涂爾根氏 E Durkeim 他用精密的科學眼光對於上面的些定義都有所批判，他自己也替宗敎下了一個定義是：

宗敎是一個有界別有禁例的神靈信仰與實行的聯鎖。

(1) Introduction à la science des religions 第十七頁

(2) Prolégomènes à l'histoire des religions 第三十四頁

(3) Revue philosophique 第七年第七卷第七十六頁

(4) Premier principes 法譯第三十八三十九頁

(5) L'irreligion d'avenir 第十三頁

形式，這種信仰與實行為道德形式的聯合時便是教會徒衆皆依附之。(1)

涂氏的定義用界別與禁例來說明信仰與實行，算最能包容一切的宗教，從社會學上眼光看去，所謂教會一物與人生社會關係極親，所以涂氏也將他規容進去。

自來對於宗教下定義都挾有成見，意在護法。至今蒐輯十九世紀以前的哲學家歷史家的定義，都不眞實。就在十九世紀以來，大家仍然視為一件難事。他們勉强下的定義，也是有所偏。大致時代愈晚的學者，定義比較愈眞確。這也是人類的知識脫離宗教愈遠愈清明的一個證據。即就上面的定義些說，在精神和形式方面都包容完備的，自然要算是涂爾根氏。我這篇文字所用的宗教定義也便是涂氏的。

二．

宗教起源於何時？曾經經過些甚麼階級？這是要緊的一個問題。但從現在來看宗教，他包容附屬的事物太多。必須得將他分解研究，方能得其眞象。如道德，政治，學術，都是宗教有力的附屬物。但却非宗教的眞骨幹。這裏且將他分開來說：

(一)神話 Mythes——無論在何種宗教中，都各有他們的神話。這種神話其初並不必一定便創自宗教信仰者，實多採自童謠口語。或對於這種童謠口語的一種解釋，稍後便變成宗教上的靈跡；或出附會，或出捏造，如釋迦耶蘇之降生，及其死亡之類，甚至如老子也免不了種種神話，可見宗教對他的需要實在非常之大。

(二)靈魂不死——靈魂的不死，亦是宗教上的要素；其說明不死的形式雖然各有不同。但從沒有宗教看肉體與靈魂同其生死的。

(三)徵象物 emblème——神話和靈魂不死諸說的結果，便需要一種物件來代表此種原則，作為一種徵號標示，在原初的單簡的宗教，多用物，在後來的宗教便用人。

(四)儀式 Culte——儀式亦為宗教不可少的要素。頂禮膜拜，所以表示信徒之虔信敬仰，有時並用以為冥合於神的一種方

(1) Les formes élémentaires de la vie religreuse 第六十五頁

法。

上面是分析宗敎的內容，此下便分別研究其起源：

神話的本源　神話是一種神祕史，這種神祕史是由人心自己造作而來。在知識世界中本無所謂神祕，所謂神祕不過係感情世界裏的一種界限，再加上人類對於自然界事物不了解，便發生出這一些擬議出來。這種擬議因爲係情感上的滿足，所以常常帶有幾分文藝的彩色。宗敎家對於神話，多半係刪節其合於己用者，如耶蘇之於摩西，釋迦之於吠陀之類。故神話可無宗敎，宗敎則需要神話。神話之起源，其含文學美術的原素較多，因爲宗敎所採用，所以宗敎後來便與文學美術關係最深。

靈魂不死說之起源　靈魂不死，本係一種無可奈何的擬議。但這還是終後的結論，其本源有：

(一)墳墓的生活——初民每每不能確認死的究竟，許多都以爲死是一種較長久的休息，因此每每不能分別死與墳兩件事。如Semite人常常爲死者的墳墓開气洞，埃及人常常以木乃伊術保衛死者的屍體，以備其復蘇，在這種時候，並不知所謂靈魂，不過將肉體的不死作爲一種假想墳墓的生活看作一種休息罷。

(二)靈魂的輪迴　Metempsyoos——墳墓的生活之後，在印度方面便先發生了輪迴之說。其首創的是吠陀經(1)後來由印度傳到波斯，與波斯的雜敎相合，成爲Mezdeisme.(即波斯古敎崇拜善惡兩神)此種見解是先基於生物人格觀，因爲初民見着虫蛇鳥獸，及草木山川，都將他認着是一個人，——其最凶惡者或華美，則認爲神，但是在此時之所謂神，不過是說最聰明强武的人罷了。——有時看着虫魚處汚泥中，草木爲風霜鳥獸所剪伐，心中不免起了同情，且同時又懼怕；以爲假設我是一虫一草，不知如何的痛苦。由此便生出一種死後賞罰的觀念，或即用以勸善，所以佛法之玄妙，還不廢淨土。這種輪迴說之發生，遠在希臘以前，但他却是靈魂不死的一個先導者(又埃及神話有變蛇之說，但不言輪迴。)

(三)肉體飛昇說——此說發源於小亞細亞，在波斯曾經盛行。這種說法，因爲他們看見日出日入時，東西遠處雲霞燦爛，便

(1) A. Bergaigne, La religion Vedique第一卷七十七頁

視為樂土。以為人若走到那裏，便是肉體飛昇。此說雖也沒建立肉體外的靈魂，但他的發生却還後於輪迴說。

以上的三個本源，除輪迴說外，其他二說現在不占重要地位。這輪迴之說，却又是靈魂不死說之遠源。當此說輸入希臘時還遠在蘇格拉底與柏拉圖之前。但當時希臘之多神教正盛，崇拜司理人事之十二神，對於輪迴之說不甚歡迎。後來柏拉圖起來才建設一個靈魂不死的原理 Doctrine de l' immortalité de l'âme 便成立柏拉圖學派。後來 Phédon 學派助之，其根基便穩固起來。

這靈魂不死說，雖然是很早的思想。但在現在的大宗教裏面，還占首要的地位。信崇的人，還是非常之多，此說之經過既如上述，但此說之來源。又是如何呢？細別之可分為三種：

第一，是生命永續的願望——當其人在少壯康健的時候，一說到死字，最為驚心動魄。對於死懼怕的結果，每每不信死為人的了局。總以為死後必還有道理。這是第一種願望。又自己親敬戀愛的人忽然死了，心中悲慟之餘，總希望他的靈魂不死，或能來相慰籍；或能暗中感通。這是第二種願望。一是為己，二是為人。都不忍以死為人的終了。

第二是感情上的假設——願望發生之後，必有種種的觀察和實驗。觀察實驗的結果，便造成功一種假設。既是願望生命的永續，而在事實上人又却是要死。究竟要怎麼才可以說明他呢？在這種需要之下，這靈魂不死之說便隨着起來了。

第三是精神上之變態——在腦筋簡單的初民，沒有靈魂獨立的觀念。但是經過一種精神變遷之後，常常的能想到靈魂獨立的上面去。所謂精神變態，如夢如熱病及其他驚恐失神之現象等。在彼等接觸以後，發生一種好奇心，方能漸漸的覺悟到除了肉體以外，還有一件東西在人的身體以內，專司神志知識。經過這個階級，才有完全的靈魂不死說。(1)

就上面三個階級看來，靈魂不死和他的本源，都可明瞭。此種說法在柏拉圖以後，便成了哲學一個重要問題。一方面又為各

(1) 見 Spencer 所著 Principes de sociologie 法譯第三卷第六頁

見 Tylor 所著 La civilisation primitive 第十八頁

大宗教的重要教義。但二者區別的地方，在哲學上是注重死後靈魂，注重在靈魂與肉體的關係；宗教則專說明靈魂在人死後之狀況，及至輓近哲學上，靈魂不死說已不成爲問題，而宗教之地獄天堂，依然如故。

徵象物之本源　無論何種宗教，都有他複雜或簡單的徵象物爲收集他人信仰引起他人莊嚴虔敬之心的必要品。其源出於初民的拜物教。Naturisme 其後稍加變換，卽成爲雜神教。至一神教興雜神衰，拜物之風雖熄，但一神教中仍有許多神聖不可侵之物，爲信仰之標示。

自然現象之崇拜　在現在的宗教雖不重視，但在宗教起源上關係非常重要。原始宗教幾全爲崇拜物的形式。而上面所說的『神話』的起源，也是與他有密切的關係。社會學家人類學家以之考其生活氣質，其起源多半由於對於自然現象讚美驚奇，或懷疑之結果。埃及人拜月拜日，對於日入頗爲懷疑，以爲係惡神所吞。又崇拜貓犬，家內有災，亦先救貓後救人。波斯人拜火，以之爲萬有的根源。並拜地水風，以爲實宇宙根本。人死後不敢葬，恐瀆神靈；只將屍棄野外，任鳥獸殘食。希臘多神教以神代表自然事物，如戰神，愛神，哭神等。已由拜物進到象徵。自此以後，宗教日進化，象徵之物愈單簡；象徵之義也愈高妙。後來神學發達，象徵一語，直爲其衛法妙訣，因爲凡不能答不可言的，都以此二字了之。

儀式之起源　宗教儀式之宗旨有二：一，爲人神交通人神冥合的一種方法；二，罪惡滌除之一種手續。在各種儀式中要算是差異最大種類最繁。如膜拜，頂禮，祈禱，默示之類，其起源出於跣神，媚神之種種行爲。不過用一種最高貴的肉體的表示，以博神的歡心。因爲那時神的意義還未確立，信徒對之，不過親暱敬愛，並無十分的莊嚴。後來附屬越多，神的價值日尊，於是凡有瀆神，皆爲人所不齒。因之禁例漸立，制限漸多，在中古時代的神也如中古的君主一樣，有萬能的權力。但爲這種權力的保護者，大都全在儀式。後來宗教受他方面的激刺，日以理論自飾，所謂儀式也就變成他們所謂人神冥合的一種方法，也如同徵象物一樣，居然愈說愈高妙，便成了宗教內容的一件重要原素。

上面是就宗教內容的分剖，來探討其起源。至於在宗教以外的也有些基本的很重要的原因，如：

（一）苦與樂——西勒 Schiller 說『世界是機械推動他的，便是飢餓與愛情。』(1)因爲飢是苦的代表，愛是樂的代表。這兩件事常常使人生變色。這兩件事的不滿足，常常使人將現世 terrestre séjour 看成苦海。希望得一種解脫或補償的方法。因此所以有樂土 paradis terrestre 的幻想。這種幻想是宗教的萌芽。雖有時根於民族性質生活狀況的差異，但亦只有成分的不同。

（二）惡念的強制——蕭彭浩 Schopenhauer 說：『爲人生活動的根源，便是三件事；自私，l'égoisme 惡念，la méchancete 和慈悲。la pitié』(2) 這三件事常使人的生活不甯，或受許多痛苦。在初民的精神生活，平時不知修養，臨時不解調攝，因一種不可抗的衝動，常常做出些損人利己的事。受了許多痛苦的反響。到了事過境遷，重新囘憶，才覺得昨日的不該。但惝怳迷離，不解自己如何不能自主。在這種反省之下，便生出兩傾向來：一是惡念的強制，一是行爲的懺悔。這兩件事，也是誘起宗教發生的原因。

（三）環境的索解——在衣暖食飽的時候，悠間無事，得與自然接洽。於是看着自然界的現象，不免發生許多驚奇和索解的心。於是由一種無方法的空想，便產出許多神怪的擬議。自己對於這種擬議，常懷私心；想得人的信仰，並排斥他種擬議。這便是宗教壟斷自然界事物之解釋和排斥異己的根源。

所以生民之初，並沒有甚麽宗教，僅僅有實際生活和精神生活上的一些缺憾，一些擬議。後來遇着比較聰明熱心的人，將這種缺憾和擬議參合斟酌起來，建立一個原則，再製造下信仰的形式，以爲維護的利器。其實並不稍帶有先天性，純然是出人爲的造作。

三

在宗教起源以後，一件最重要的事，所以維持宗教至今的，便是信仰 Croyance 在最初本來分不開甚麽信仰與宗教信仰。因爲那時宗教的形式未備，禁例未嚴，人之信仰宗教，也如普通信仰一件事物一樣；可以自由，可以選擇。至於宗教的信仰，是由宗教的權威與粉飾同量的增加。到現在心理學者，和社會學者，

(1) (2) 均見 G. Le Bon. Les Croyance et les opinions 第十九頁

都將他看成一種獨立心體。不與通常的信仰相同。

宗教信仰，除如上所說係由普通信仰變化而來以外，還是有根源可尋。根源是甚麼？便是初民的迷信。Credulité 在最初只有信仰與迷信，在後來信仰和迷信的滲合，便變成了宗教的信仰。

信仰之起源　信仰是信的延續，『信』是甚麼？拉比野 Robier 說：『信是思考一個間於兩件事或兩件物間的關係的一種肯定。』(1) 這裏有一個特點，便是上面說的『思考』二字。這二字便是切定信的性質。便是說信與思考的量與方向，都是相等的。『信』的對待是『疑』，信的本質也隨疑的程度為變遷。疑的程度愈少，信的本質愈增。變到了不許懷疑，或絕對的不壞疑，便成了宗教的信仰與迷信了。

信仰是信的凝合，是他將所有未經組織的信的觀念，集合起來對於他環境肯定的一個總結。他又是個適應，但是第二級的適應，適應的第一級，是未曾分別的實際情感。(2) 這種適應，是要經過三種階級：第一是感覺。perception 第二級是回憶。souvenir. 第三是理會 Conception 在這第二三階級中，還須要些證明，至於在第三級以後，適應的方式完全成立，所謂信仰也緣之而生。(3)

這是說信仰的發起。至於其組成，也須得狠多的要素如：

(一)想像。image 德倫 Taine 說『想像是自然的幻覺。』(4) 這是內心裏輪轉不息的一個精神現像。這種幻覺，常常用他腦筋裏所有的觀念，自由滲合，常產出一種新奇的意象。

(二)邏輯。Logique 邏輯是想像的擇定，是判斷的先驅，在信仰中所占的位置極為重要。黎朋 Le Bon 氏將信仰中的邏輯，分為五種：1. 生物邏輯。2. 情愛邏輯。3. 集合邏輯。4. 神祕邏輯。5. 理論邏輯。(5) 就中情愛邏輯利波 Ribot 又稱為感情邏輯。

(1) Rabier. Psychologie 第二百六十六頁
(2) Théodse Ruyssen L'evolution du jugement 第一百七十八頁
(3) Théodse Ruyssen L'evolution dujugement 第三百十九頁
(4) Taine. L'intelligence 第一卷第一章第三節
(5) Gaustare. Le Bon. Les opinions et les croyance 第六十七頁至七十九頁

(1) 在信仰上，他同神祕邏輯占的地位是最重要。這兩種邏輯的質本情感的邏輯是判斷過餘，神祕邏輯是判斷的不足。神祕主義是信仰的根底。他是最自由，最廣闊，最深遠，任人的精神馳騁其中，在判斷上也至不拘束。所有一切與習慣知識，經驗相背相遠的，他都無所不包容。信仰同他的關係，也就是他能使信仰的判斷自由，尤以能避去生物邏輯與理論邏輯上的緊嚴的規律與實在的事實。第二步，使信仰確立的，便是感情邏輯。他最富於收容性與排斥性。他的方式，多爲『我想是如此，他一定如此；他必得如此，』這種强項的本性，足使信仰不受外界的攻擊。所以這兩種邏輯，常常使純粹的信仰變色，又常使信仰的本質剖分。至於生物理論集合三種邏輯，雖然有精嚴正確規律，但是他所造成的信仰性質最爲流動。在平時總現一種『信』的彩色，與神祕及感情邏輯之常常現一種宗教信仰的彩色是一樣的。

(三)判斷。 jugement 判斷是推論的結果，他常常伴着推論的形式而異其彩色。判斷完竣，信仰亦即成立。判斷與信在平時，雖爲同量的，但在純粹的感情邏輯推論式後，每變却常態。即是判斷爲感情的直接，而不爲論式的直接。

宗教信仰 至於宗教信仰，他的性質同信仰又不相同。在其初源或亦經過信的信仰的階級，但是在信仰中所經過的程途，已經不同。即如上所說，他是以神祕邏輯同情感邏輯爲中心，以其判斷爲判斷。這還是宗教信仰的初型，到了宗教的形式稍稍鞏固以後，造成宗教信仰的又有兩個有力的物件：一是權力。l'autorité 二是傳說。 tradition (2) 由這兩種物件，便生出兩種純粹的宗教信仰的底質，便是無反省。 irreflechie 與純粹的模擬。 purement imitative 這兩種要素一備，所謂宗教的信仰便完全成立。(3)

宗教信仰他有一個强烈的感染性，與『信』與信仰迥然不同的便是能併吞純粹的信仰，La crayance proprement dite 使他完全變化。所以在宗教信仰之下，便不能區別出『信』與信仰

(1) 見 Ribot 所著 La logique des sentiments

(2) T. Ruyssen, L'evolution du jugement 第二百〇四頁

(3) T. Ruyssen, L'evolution du jugement 第二百〇七頁

的本來面目。在他一方面，若是普通的信仰不被吞沒，則宗教上的信仰不致立。便是說眞正的宗教信仰者，他完全的只有一個宗教的信仰。

從更深處看，他的遠源，雖然還是夾着無數的懷疑而來，或中間又附帶有無數的煩悶和不安，但到了後來，懷疑和煩悶不安的本旨盡失，絕對的化目的爲手段；絕對的爲空幻的死守。所以巴士加爾 Pascal 說：『是呀！這便是信仰；信仰上帝只覺在心裏面，無理由可說。』(1) 這便是說在宗教信仰中，已消失了內心的適應。L'adaptation intime du coeur 輕視物質信仰的經驗。

到了後來。他便以兩條路爲發展的利器，(一)用强烈的感情與簡單固執的習慣所造成的强權。(二)兼併道德文藝上的勢力。這兩種利器，便爲後來創造及鞏固宗教信仰的原因。(2)

上面對於宗教信仰，是由心理學方法窺其內容。至社會學者對宗教信仰的研究，便純粹就其外緣考其變遷。

在社會學家看宗教的信仰純粹是屬於敎條的信仰。La foi dogmatique 他們視這種信仰與迷信相同。因爲人類的信仰是最流動，而社會個體的信仰是最貴自由。一個社會的活動力與生機完全在此。就社會動態看來，這是一個幼稚的過程；就社會的靜態看來，便完全的是一個病態。社會學家，既將宗教信仰看成一個敎條的信仰，所以敎條的歷史和根源，便是他們的一個要緊的下手處。如 Spencer 如 Durhkeim 都認敎條的本源，是發生於圖騰。totem 因爲象徵物的根源是圖騰。而徵象物同時又是敎條的象徵。所以圖騰的研究，是討論宗教信仰的着手處。圖騰是初民社會的一種神祕的代表物。各民族均不相同。大抵係分三類：一是自然物，二是動物，三是人。圖騰對於野蠻人是他的精神標準，有至高無上的權，受所有信徒的擁護，部落且卽以此相區分，宗法亦由此建立雛形。據社會家學家，證明圖騰的迷信，變爲宗教的神人相合說中，經過了很多的階級，其中最要的有二個：第一野蠻人逐處懷疑，常常受自然界的激刺而不能得一個適當的觀念，故多半在自然界中任取一物爲代表，——大致取最親暱者如貓，及最可怕者如蛇爲多，——而崇拜

(1) Pascal. penser 第四百五十八頁

(2) T. Russen, Levolution du jugoment 第九·十章

之某種崇拜許變遷（此種變遷以生活經濟為主）才由物移而拜人。但在當時人之最令其可崇拜者莫若酋長。他同時又是族長。或者在他死後，音容笑貌，或強武多能，為子孫所遺戀；為子孫所追思，都可以增加子孫崇奉之情。這是由物而移為人的大原因。但這種信仰又有個要求是貴在『着迷，』假使所信仰者完全是個自然人，其迷的程度必不深；信仰的力量與時間也必不大而且久。所以這種崇拜酋長的信仰中，應自然的要求，必定有神話為其輔助粉飾。對於被崇拜者說他在人神之際，或係受神命而生。這是所有的宗教必不可少的根本。所以 Strausse 說：『假使我遇見耶蘇看見他還是同我一樣的是一個人，我的信仰便大不同了。』所以人神相附是第三個階級。『宗教信仰』何以與『普通的信仰』與『信』彩色和本質不同？何以力量特別的大？都是因為這種人神膠附的作用使然。

宗教信仰在其內容看來，他是由無數的不安煩悶和企望的結晶，挾着無反省與模擬的兩種特質。加上權力與傳說的些實力；便造成這種機械的迷信的心態。我們從各方面研究的結果，對於宗教信仰為下之論結：

宗教信仰是普通信仰中之一種，即是普通信仰中『失去彈力性的一部分；』他有強烈的固定性，獨占性排斥性。

就上面看來，信仰是普通的，宗教信仰是特別的信仰。是普遍的，宗教信仰是部分的信仰。是永續的，須臾不可離的，宗教信仰是一時的是條件的。（1）

四．

宗教的起源，與信仰和宗教信仰的本質，已如上說。這便要說

（1）普通信仰為永續的，不須臾離的，便是說：我們終日一舉一動，都是建築在無數信仰上。如相信房子不倒，所以在裏面住；相信吃飯可以飽，所以用餐，以至於醫藥之於疾病等等，或由吾人直接經驗，或間接經驗，或由他人經驗的結果，使我們自己對於兩件以上的事物間與關係有一個暫時的結論，即抱定這個結論去做。所以可以說：我們凡是思想，或是行為，幾乎無時無刻不建築在這上面。至於宗教信仰，是所有信仰中的一種，他雖有侵染其他信仰的力量，但這日常必須錯綜變化的信仰，終不能為他所全吞。所以宗教信仰仍然是一時的。還有一層，便是要條件具備，所以又是有條件。

神與靈魂的問題了。神與靈魂的起源，在前面已說了個大概。在宗教中，尤以現時的宗教，對於神與靈魂的態度，與起源時仍沒有很大的不同。宗教的起源，並非人生部分的要求，實是全體企圖的一個結晶。所以在原始的宗教，他是一個籠絡萬象的，如圖騰的別男女定婚姻，分部族，至於人類對於自然界種種索解，也以此一物答之。到了後來，亦復如是。他們有一個絕對的宇宙觀，——神——和人生觀——靈魂不死——這是宗教唯一的根本。因為宗教的一切都建築在這上面，所以宗教家對於這兩件東西，是第一等的嚴重看護，不說非難，便研究也不許的。

世界上是不是有神的存在？人的靈魂是不是與肉體有差異而不死？這兩個問題，便在現時也還是學者研究而未全決的問題。將來是否有一個很明白的解決，此時也不能說定。這是甚麼原因呢。因為凡一個問題，一定要具有三種的本性，才有討論解決的希望。這三種本性一知識，二對象，三是證具，這三件都齊備，那是沒有說的，終要明白決定的。這三件都不齊備，那就可算是沒有解決的希望。『神』和『靈魂』都是無對象的無證據的。——雖有人搜集些關於鬼神的證據，但一經科學方法考來，都是一

種不確實，或心靈現象的一種。無從證明神的存在和靈魂的不死。——並且討論的方法，和理會的方法都重冥合與直覺；難立論理的方式。所以沒有如其他的科學上論理上的問題一樣有完全解決的希望的，這兩個問題，將來的結果，定會如意思自由的爭論一樣，一朝從他方面看穿，原來完全是個騙局。(1)

至於宗教是與這個問題無關。他是先便認為不成問題的『存在』的。宗教的範圍小於『神和靈魂存在』的問題的範圍。即是。有。宗。教。的。存。在，不。能。證。明。神。和。靈。魂。必。存。在。假。使。神。和。靈。魂。果。然。真。存。在，也。不。能。證。明。宗。教。的。應。存。在。所以我們討論宗教問題，本可不必涉及神和靈魂的存在與否的問題。但是這個問題，却是與宗教關係最深，我在下面也略說一下：

『神』Dieu 的一個字，完全是人心的一個假設。——勒當得克 F. Le Dantec 曾集合許多篤信上帝的人，問他上帝存在的證據。他們都說不出來，但都衆口一聲的說『我心中感覺着有一個

(1) E. Haeckel, Les enigmes de l'univers 法譯第十八頁

上帝我的心是不會欺騙我的，所以上帝是存在的』(1) 這便是他們的證據，和上帝存在的理由。還有的說『上帝是創造世界的，若沒有上帝，那又誰來造世界。』此外還有最用過心的他說：『世界一定有個起源，這個起源，一定有個主持者，這主持者我們便假定他爲上帝。』所以如上面所說些，都是不能想像不能推論不能證實的。

神存在的觀念，其原始並非起於最初的人類。因現在世界上還有一種野蠻人，並無此想。(如印度的 Leelong 人和錫蘭的 Weddas 人都是證據) 這全是由稍進化略能思想的民族，於夢寐睡眠死亡種種感覺出這問題出來。因而才漸漸發二元的思想；以爲人的肉體與精神，是截然二物。既承認精神爲獨立一物，然後籌慮到靈魂的生活變化種種，所以才有支配者的假設，漸漸發生天堂地獄以及輪迴諸說。試就神的各家學說的性質比較觀之，如雜神說 mixotheisme 多神論 Polytheisme 人格的神人同體論 L'autheopisme perssonnel de dieu 三神論 Triplotheisme 二神論 Amphitheisme 自然體的一神論 monotheisme naturaliste 人類體的一神論 monthéisme authropifique 汎神論 Pantheisme 無神論 atheime 等等種的紛岐變化，可見神的存在，完全是個人的自造。

『靈魂』 L'ame 靈魂這一件東西更是複雜，每每涵義各有不同。如宗教家所謂靈魂與科學家所謂靈魂，便全然不同。歐洲中古與上古近古所用的範圍，也有廣狹義之分。在上古希臘自然學者，對於靈魂的解釋分析態度與近今的學者相同。而中古時教權極盛，靈魂二字亦隨之而變爲渾然一物。其後並有學者助其中說，於是靈魂獨立的觀念，遂遍佈於一般人的腦筋裏。直到生理學與心理學發展以後，種種靈魂現象得科學的說明，所以才有較正確的解釋。在古代對靈魂的定義，以亞里士多德爲最有名，他說：『靈魂是身體之本性及組織的第一原則。他具有一種力，這種力的發展便充滿而成生命』在必達果爾 Pythagore 一派，將靈魂分成五種：一營養的靈魂，L'ame nutritive 二感覺的靈魂，L'ame sensitive 三源動力，La force motrice 四慾念的靈魂，L'ame appetitive 五理性的靈魂，L'ame ra-

(1) E. Le Dantec. L'atheism 第六頁至第十三頁

tionelle但到中古經院學派，便將靈魂合併觀察，並爲三種。一植物靈魂，L'amê végétative 二感覺靈魂，即動物靈魂。L'ame sensitive ou animale 三人類理性的靈魂。L'ame raisonnable ou humaine 直至近世心理學成立以後，方將靈魂的研究全用科學方法分類，一皆附入於人類心靈現象及作用之中。靈魂的真面具方漸明白。但是到此時，靈魂幾乎是心理學上一個籠統的名詞。不能有切實的內容。而一方面已與中古及一般人所謂之靈魂大不相同了。

心理學上將靈魂階級區分甚細。如關於感覺，運動，反射，想象，記憶諸種現象，又經動物學家剖解學家細胞學家等之比較證明，且有一有力之實驗，即心理學家常以腦部各小部分，爲破壞之試驗，以觀其在被破壞部分所司之職務，是否還能照常實現。乃試驗結果。百不爽一，是靈魂之各種現象，與腦部之各部分全相符合，而獨立之靈魂，超自然之靈魂，實無由存在。

又據其他之一試驗，人類靈魂，自兒童以至老翁，所經過盛衰強弱的幾個階級，和人的身體的自幼至老的變化沒有差異。這便是說在嬰兒或胎兒時代』，靈魂之幼稚及不完全一如其身體。至老衰以後，靈魂之麻木衰滅，一如其身體之衰老，據此說來，靈魂在人身死後；當然無從存在。

所以由前一個試驗，可以證明靈魂並沒有個獨立的總體。由後一個證明，在身體已死以後，亦無由存在。故所有靈魂之說，都是一種空想，一種希望，在靈魂自身既不能有一個適當的單位，在主張不死說者，也尋不出真正的證據來。所以靈魂不死說，也是和上帝存在說一樣，但憑心想罷了。

宗教家爲堅持靈魂不死說，還有將靈魂的範圍縮得極小，死的意義說得極廣漠，且有附會動物學家單細胞動物不死說以爲護符的。其實單細胞動物的不死，在生物學上本非確論，因單細胞動物以分裂爲生殖。說者便謂其分裂以後，體未消失，而新體已成，爲不死證據。不知死的定義，最低限度也當說『死是個性的消滅。』至於單細胞動物的分裂，第一步須得個性有分裂的趨勢。——細胞分裂之先細胞核先分裂——至實行分裂以後，則此個性已變爲二個以上之新個體。其舊有個性當由分裂而消失。所以這種理論當然不能爲不死說的證據。麥比沃士 Moebius 所謂『世間一切生物都是暫時的，變化的，不死的有

機體，實無從發生。』這句話最爲適當。

有很多人聽說人死以後，靈魂同時消滅一句話。不問證據和理由如何，心中先便不快。這一種心理，實是靈魂不死說的唯一根據。這一種無可滿足的希望，不得已只好彼此相欺，聊以慰情。宗教家便總其成，盡力粉飾。

神和靈魂，都是人生一種奢望，生活中間怯懦煩悶的情緒的結晶。再加以對於生命無相當的知識，所以在現在還不能脫此迷信。

對於生命的知識，在人生生活中間。非常要緊。而生命的本質，又不是甚麽神祕莫測的事。凡人能先將人格的神祕的二元觀念除去，沒了成見以後，再來平心細看科學上的證據，和論理上的根據，自然可以很正確的得一個生死觀的概念出來。生死的觀念既明，神與靈魂的種種幻想，當然不會盤踞在腦內了。

『生命』La vie 在理論上他便不能與死分離的。所以伯爾納爾 Glaud Bernard 說『由死到生由生到死這兩個觀念，要將他分離開那是不可能的事。』又說『生命的先天性僅僅供給生命的發展。』(1) 至於一般人所想像的生命，只是生命的第二種；所謂『羣體的生命』La vie sociale 他的質體，是多數原形質的構成。être polyplastidaire 至於第一種生命叫『基本生命』La vie élémentaire 他的質體，便是單一的原形質。être monoplastidaire 基本生命的表現，還有一個條件，便是要經過一種液體 Liquide Raulin 的營養。在營養充足便成爲成形細胞。plastide 這種成形細胞，在滋養充足後，即隨時分裂，隨時死亡，隨時新生。其中變遷完全是化學變化，而兼以物理變化。至於羣體生命的心靈現像，不過是基本生命的一種附帶現象 épiphénomene 所以勒當得克說『靈魂的生命是生理的生命的中間現象，靈魂的個體是生理的個體的中間現象的集合。』(2) 所以生命的現象，和生命的本質，都不是難了解的。假使能從生命的構成上去想生命的現象，神祕自然便可減少了。

(1) Glaud Bernard, Leçons sur les phénomene de la vie

(2) Théorie nouvelle de la vie (F. Le Dantec) 第三百十七至三百十九頁

關於生死靈魂和神的問題，在人腦中還有個逋逃藪；便是『神秘。』在許多問題的緊要處，凡不肯或不能用力去思考探索的，都用這兩個字來了結。究竟神秘的本身是甚麼？他有甚麼特質。

『神秘』mystère 這件東西，在知識世界，本無他的地位。因爲知識世界要有他的地位，知識世界的範圍便會立刻切定。所以知識世界中只承認有未知不承認神秘。因爲未知是說將知，神秘便是不可知了。神秘實係感情世界的產物，以感情爲骨幹的。他對於一件事物，有一種特長；便是不由方法與中間物，由人的心靈與對象直達。(1) 但他與人類對於自然界的知識、恰成反比例的增加。有時且與人的气質志意也成反比例的增減。所以神秘觀念的成立，第一步要『不知。』在他的本質中，最重要的便是『感覺的情感。』Sentiment de la sensation 卽是人直接由自然界得來的感覺的一種反動。又叫情的反射。這一種反射的情，L'amour réflechie 他常常挾着絕對；永住，種種觀念，以刻畫其個體精神上無限發展，——偉大——無限希望，——幸福—的自然本性。但這種刻畫，終是不可實現的，所以神人的聯絡現象，便是悲觀失望。所以神秘的觀念，最足以爲一時滿足，又最足以種永久的消極的觀念。所以神秘所最不可缺的是『象徵。』依附的是『神』；所以有人對於神秘說下的定義是『自由與宿命觀念的一個空靈的綜合。』(2) 又有人說『神秘說是由象徵的路，趨到絕對的一種傾向。』(3) 因爲他是人類對於自然感覺的情的一種反射作用。所以他的傾向又是超自然的。surnaturel 人的感覺不啻是人的能力 faculté 的最終界限，感情便要想攻破這最終界限，他不能攻破便以神秘爲他的休息所。

神秘說分兩種：一是哲學上的現象；一是宗教上的現象。兩者的區別，第一個是發展的自由的假定的。第二種是收縮的凝固的絕對的。二種現象，雖然是同在神秘範圍以內，但其性質却是

(1) V. Cousin, Histoire de la philosophie moderne 第二卷第九課

(2) E. Récéjac, De la conscience mystique 第七十二頁

(3) E. Récéjac, De la conscience mystique 第六十六頁

相反的哲學上的神祕觀念；他常是有春天的景況，常有發展的與美滿的趨勢。宗教上的神祕觀念，便恰如秋天百物蕭索，命運無多的光景相同。所以自來對於神祕的意義，總分自由與宿命的兩部分。便是宗教與哲學上的現象的區分。還有最要緊的便是二者的次序；因爲先有哲學上的，然後才產生宗教上的。所以宗教上的常常只有保守與永住性。哲學上便時時有新的意象發生。他們二者的根源，也是一個是天賦的；——哲學上的神祕觀念——一個是人爲的。——宗教上的神祕觀念——天賦的是情的發展，故自由；人爲的是情的歸宿，故凝固。布西得 Bouchitté 至謂『哲學上的神祕觀念是智慧隨意發展的一部分。』(1) 可見哲學上神祕觀念的非常自由與宗教上的非常不自由的判分了。

人對於自然界爲永久的奮鬪，爲無終的進步，情感常常爲智慧的先驅。情感譬如火，火上青白的光燄便是神祕。所以神祕的觀念，若是向發展的與自由的方面——即非宗教的——進發，便不曾是情感的先驅，他向自然界示威，他不曾說明人類向着自然界，將爲無盡止的征戰。最近代的哲學者大思想家大詩人，都免不了多少待幾分神祕的觀念。但讀者須認清楚這絕對是非宗教的；要不然不會有這些新的恩惠給我們。

除了由上所說不肯或不能用力去思考而輕率的以『神祕』二字斷之的一種『僞神祕』外，神祕的本質，實分自由的與宿命的兩種。這宿命的神祕觀念，所謂情感的落伍者，實不足以代表神祕的全體而爲宗教的護符。

五。

自來談宗教的，不是以本性 nature 永住，éternel 無窮 infini 和不可知意象種種說法而外，其他便多以神信仰，神祕靈魂爲說。其實一仔細解剖，並從歷史上爲詳細的考察，所謂宗教，實係人爲的一種作用。不過因爲他包含有人的本能上的現象很多，所以每每將他認爲本能的產物。宗教如一座房屋，其中所含有的人的本能現象，便如像作成房屋的木料；木料確係天然產物，而房屋則確係人工所建。況且宗教中間的自然現象，無一

(1) Bouchitté Dictionnaire des science philosophique 第一百八十九頁

不能獨立而與宗教相分，也無一不要求獨立而與宗教相分。所以宗教而欲為永久的存在，在事實上已不可能。但就目前的人生，歸納事實以說明宗教與人生的關係，在現在已能說『宗教並非人生的必要品。』因為目前的世界，雖是歷史世界的縮形，從最野蠻直到知識最高的人都同時生存在世界上。在自然知識與合理的實驗的宇宙生死觀未普遍，和在歷史上久受宗教的束縛的兩種人，尚為宗教的護法者。但我們由事實上知道，無宗教信仰的個人與社會，並不害其生存與發展，已足以證明宗教非人類的必要品。宗教既非人的本能，宗教又非人的必要品，那嗎人類的將來就究竟與宗教的關係是怎樣的？

綜合這一篇文字上所討論的宗教上各問題及現象，我們可以得下面的些結論：

一．宗教的起源，我們知道是由最小最複雜各種想象與造作集合而成。中間有幾種要件，是1.感情的衝動，2.慾望的引誘，3.觀念的衝突，4.生活的困難，5.對於自然界的索解。他們在歷史上經過，約可分為五期：第一萌芽時期——在人智稍進，能自發生假想時，漸產生許多不相聯屬的神祕觀念。第二期成立時期——在人的生活漸繁密，而社會自然各科學未發達時；在繁榮的生活中有一種調處的需要，替自然科學解答自然界的疑問；代社會倫理諸學調解生活中的糾紛。第三極盛時期——宗教成立以後，完全直接間接支配一切人生的精神與實際生活。此時哲學科學文藝教育種種，皆附屬於宗教之下。第四期衰微時期——在經過思想及教條革命之後，自然社會各科學，以及文藝教育哲學均陸續脫離宗教而獨立，宗教僅僅生存於習慣及風俗上。第五期滅亡時期——此在各種物質生活上的主義（如社會共產等）與實際生活調和實現，及各種精神生活上的主義，（如一元無神等）能分別滿足人類精神需要之時。即是宗教在習慣風俗上亦無須存在之時。

一．宗教的信仰，我們知道是普通信仰中的一部分，是一時的，是條件的，不是人類永久或全體需要的。他有強烈的固定性，獨占性，排斥性。

一．神的存在，與靈魂不滅問題，我們知道這兩個問題在科學哲學上已有比較圓滿的解答。在事實上又無確實的存在

與不滅的證據。即令目前的解答不能滿意，但終是一種問題，一種假設，宗教上却將他當作一種原則一種結論。

一、神祕觀察，我們知道是分兩種，一是哲學上的一是宗教上的。而宗教上却與哲學上的相反。常常是宿命的凝固與被動暗示的。

宗教的性質內容趨向；我們既然明白，我們可以切實的斷定兩句：

人。不。是。宗。教。的。動。物。人。類。的。將。來。是。無。宗。教。

附錄　關於討論宗教的書籍，據我所見所知的願意寫在下面以供讀者參考。惟涂爾根與居友二人之著一說過去，一說將來，都是哲學上社會學上最有聲譽最有價值的著作，我這篇文字取材於兩書的也很多，這裏特將其細目摘要寫在下面：

（1）Emil Durkheim　宗教生活的原始狀態 Les formes élementaires de la vie religieuse

序論　全書的目的，（宗教的單簡分析原始狀態的觀察）研究的方向（宗教觀念與思想，與宗教起源有關的信仰…）

第一書　原始問題

第一章　宗教及宗教現象的定義（定義之比較，神祕與超自然的宗教說明，上帝與精神的宗教說明，實驗的定義。）

第二章　第三章　原始宗教的第一概念（1）動物崇拜教（2）自然物崇拜教　兩者的區別各家的實驗與理論

第四章　totémisme 圖騰崇拜是宗教的起源圖騰崇拜略史實際研究澳洲圖騰崇拜的方法的上經驗

第二書　宗教信仰之基本

第一章　圖騰的信仰本質（圖騰的名稱與其徵象物）

第二章　獸圖騰與人圖騰

第三章　圖騰崇拜者的宇宙與種類的觀念

第四章　獨體圖騰與兩性圖騰

第五章　信仰之起源（其理論的批評與實驗）

第六章　基本概念或 mana 圖騰在意志中者

第七章　mana 圖騰與基本概念之發生

第八章　靈魂的概念（在澳洲土人此種觀念的分析及

其發生)

第九章 精神與神的概念(神與靈魂的區別,神與祖先的神話,神的概念之起源。)

第三書 儀式的形式與根源

第一章 消極的儀式與其作用

第二章 積極的儀式(神聖之基礎)

第三章 積極的儀式(擬容的與因果觀念)

第四章 積極的儀式(模像的與紀念的)

第五章 祭祀的與曖昧的神聖概念

結。論。 全書共六百四十餘頁,後附有澳洲實地考查的圖。出版書店與地址如下:

Librairie Félix alcan, 108 B[d] saint-germain, Paris

(二) M. Guyau 將來之無宗教 L'irreligion de l'avenir

序。論。——宗教的定義,宗教與美學道德的界限,教條宗教之破壞與人類將來之無宗教……

第一書 宗教的起源

第一章 宗教的外形——宗教信仰與迷信;宗教的變化與改革,Aénotheisme 與唯意派對於宗教起源的理論亡靈復現說與死的祭祀,宗教外形與社會……

第二章 宗教玄學——自然物崇拜與二元論之精神分離觀——神治理說與奇蹟說——創造說過去的二元論與將來的一元論——宗教玄學的分類 Hartmann 與 A. comte 的批評

第三章 宗教道德——原始宗教的道德與不道德——神與人的社會中的約束與制裁——禮拜與儀式——內心的儀式——心理學上的根源

第二書 宗教的分解

第一章 教條信仰——原始人類的迷信狹義的教條信仰——廣義的教條信仰——教條信仰在近代社會之溶解

第二章 象徵的信仰與道德——玄學上的象徵——象徵信仰的批評

第三章 宗教道德的分解—崇信—情愛—神祕—祈禱

第四章　平民之有宗教與無宗教——宗教感情他對於人類是先天的不可少的嗎？——反省在宗教感情及哲學道德感情上的地位——無宗教與無道德的統計——耶蘇新教是一個自由思想與宗教的過渡嗎？

第五章　兒童之有宗教與無宗教——宗教教育之誤點——宗教教育之歷史——靈魂不死問題與兒童教育

第六章　婦女之有宗教與無宗教——婦女心理本質之易於感受宗教與迷信——婦女自然的智慧——婦女情感的本質道德的感情神秘的傾向——有宗教與無宗教對於節操愛情上的影響——節操與愛情的本源——婦女對於自由思想上的自然趨向

第七章　宗教之有無與將來種族繁殖之關係——人口與生殖力問題——法國的生殖力與經濟道德之關係——公共教育的影響有替代宗教感情的必要

第三書　將來之無宗教

第一章　宗教的個人主義——宗教的改良是否可能——信仰的替代——玄學上的假設替代教條

第二章　團體——他替代宗教的社會生活——宗教社會的本質，聯合，教堂——知識團體——道德的意志的團體同情慈愛，——感情的團結藝術與自然的崇拜

第三章　玄學上的假設將代去教條——無神論——無神論之大意——汎神論——樂天主義的汎神論——悲觀主義的汎神論

第四章　自然主義與理想主義—唯物主義與一元主義

宗教與人類的將來

居友這部書是討論宗教最有價值的著作，在歐洲很享盛名。自從這部書出版以後，宗教與道德都大受影響。(見 A. Fouillé 教授所著 La moral l'art et la religion d'après M. Guyan) 他作這本書始於1884年，成於1886年，在巴黎的哲學雜誌同兩世界雜誌先行發表。他著書的時候才三十二歲。尼采對於這部

書很恭維，他親經有一部註譯批解殆滿的，人都非常寶貴。但現在只有傳抄，沒有印行。居友這部書現在已出到二十版了，出的版地點如下。

Librairie Felix Alcan, 180 Boulevard Saint-Germain, Paris

Le Dantec, **無神論** L'atheisme 這部書消到十七版了，著者是法國的有名生物哲學家，巴黎大學教授。書的內容是先說他自己自小對於神的觀念，後列舉神學家所舉的玄學上物理化學上道德上心靈上各種證據，一一破之，最後歸到一元論精神上的建設。後附與別的學者關於神討論的信。出版處係：

Ernest flammarion éditeur 26 rue de racine, Paris

Binet, A. **靈魂與肉體** L'ame et le corps 著者是巴黎大學心理實驗室長，關於實驗心理學的著述很多，這部書用實驗心理學的方法，來講明靈魂與肉體的關係。出版處如上。

Le Bon G. **輿論與信仰** Les opinions et la croyance 是書說明輿論的根源，解判信仰的內容，用邏輯與心理方法說明。出版處同上。

Vaschedo, **睡眠與夢** Le sommeil et Les rêves

Gueguebert **教條的進化** L'évolution des dogmes 這部專談教條的變遷與進化，其結論謂教條將進化而為非宗教的，而宗教亦將由此解體云。著者現在巴黎大學講宗教歷史。出版處同上。

Dastro Y. **生與死** 著者現為法國國家學會會員，巴黎大學教授，著是書以科學及心理說明生死的本質，最為重要，現已出至十六版。出版處如上。

Ribot, **感情邏輯** La logique des sentiment 第十一版出版處 Librairie Felix Alcan,

Le Dantec, **生命新理** Théorie nouvelle de la vie 第七版出版處 Ernest flammarion, éditeur

一九二一年四月十五日巴黎

宗教與中國之將來

周太玄

一

宗教問題在中國歷史上，向不占重要地位，卽在目前的中國的社會中，也不是怎樣重大的問題。但是中國的將來與宗教關係如何，却不能說定。爲甚麽呢？因爲我們在新的運動中間發現了許多動機和一部份青年人心理，感情上的趨向，覺得宗教問題，與其他改革建設各問題有同等重要的意味。就中尤以關係於道德倫理，及思想自由科學精神者爲最大。進化是觸發的湧進的，意志的；並不是機械的，必然的：有時因一種細小事物的偶然發現，便開了無數重大事實推演發現出來的道路；有時偶然因爲保存了一些無關緊要的事物，便由他生出了無窮的糾葛來，所以現在中國一部分的宗教運動，我們也不當小視他。

現在中國人對於宗教的觀念，爲我們所注意的，除了純粹的教徒以外，以學者及一部分有智識之青年爲最。他們所據的理由不同，所神往的宗教也不同，其中最可討論的爲下列之四種：

(1) 創設新宗教；

(2) 推崇宗教上的信仰精神，而排斥其形式；

(3) 推崇宗教上的道德而排斥其信仰及形式；

(4) 以宗教爲一種改良社會之方法；認爲中國宜暫時採用。

大致將來之中國而有所謂新宗教出現，必不出這四種根據之外。在個人方面對於宗教也有很可注意的事實如：

(1) 由苦悶的生涯中逃到神前去的；

(2) 在別的事物裏面受了宗教上的暗示，因而皈依信仰的。

(3) 受傳佈者小利小慧的誘引而奉教的。

這三種是現在中國青年對於宗教同情的最普遍的現象。自然同時又是社會上最重大的問題。在宗教建設的原理上運動既如那樣，而一般青年中又有這三種常遇的現象，誰說宗教不是將來的中國一個重大問題？

此外如眞正之教徒，竭其全力以傳佈其宗教；或扶持他種勢力，或被上其他的面具，其容易引誘人入於迷路，自不用說。惟這篇文章不對於他們發言，所以後此從略。

中國民族是文學美術的樂天的堅忍的民族，在天性上便與宗教不十分契投。因爲思想上自來靈活，所以稍有知識的人，都

各有一種比較通達的生死觀。——因自來的哲人文學家都多半不主張靈魂不死——對於自然界事物原理的解釋，雖無甚確然，多半存疑，無固執之宇宙觀。鄉野愚人，雖尙多有鬼及輪迴諸說，但多半出於傳說及習慣，並不以之爲惟一之信仰。故教徒的傳教運動，與中國宗教的發展可算無甚關係。而最可注意暗中最有一種勢力者厥惟上面所說的諸種推理的宗教及一般青年出世逃禪天堂樂國的幻象。我們爲科學的精神思想的自由，爲進化論，爲人格，爲眞理；都似乎不應當坐視這種幻象自長自生，而一部分青年因一時的嗜好或暗示遂致爲幻象所吞沒的也不當坐視不救。所以我這篇文章雖然是討論宗教，但並不是爲宗教而討論宗教，實是爲眞理爲人道而討論宗教。

二

自十九世紀以來，使宗教重新還出人類的自由的最大原動力，有兩種。(1) 是自然科學之發展，(2) 是社會科學之成立。眞確的自然與人生，既漸使我們領悟；而同時心理及精神作用上各種現象，也漸得合理的解釋。因而宗教上各種號召的謬說，漸一一不能成立。於是宗教家些，自覺抗拒艱難；乃漸有宗教革新之運動；以期和緩滅亡之壓迫。而其中最足以眩惑人的，便是宗教範圍和界說之變動。常常以最廣義的說法，來解釋宗教，以抗敵者；而其質仍抱殘守闕，死不更改其幾個與常識與良知相背的教條。但這也是一種必然的現象，因爲在西方社會，一般人久與宗教依傍，在情感上有不欲宗教立時滅亡的心理，故主張宗教者及宗教徒的一種狡辯的解釋，亦所樂聞。但是有很多人不加思考，便以爲宗教與嶄新的人生，仍可變化而相適合；或且推波助瀾，代爲鼓吹。忘却宗教爲硬性的造作物，他的性質是有存有毀，不能革變。——便是說改革而性質不變，仍然應該叫着宗教，若改革而性質已變，那嗎顯然已另是一物，不當以宗教名之，而所謂宗教者，實已由改革而毀滅矣。——歐洲也曾有第一等學者，欲利用社會的心理，新創宗教而變更其實質，如 Auguste Comte 的人道教；Ernest Haeckel 的一元宗教，但其結果何嘗能及舊式的宗教在社會得信仰的萬一。若就其原理形式，與舊時宗教又豈可比擬。可見宗教所需要的，並非眞實，自由，合理，而專需要謬說迷信，——卽所謂宗教上的信仰——與種種引人崇拜的形式。若宗教的內容改革爲與眞理良知相合，那他們

所以維持宗教的各種原素，皆不能存在。於是所謂三位一體說，馬利亞童貞女受胎說，四福音自躍上案說，以及其他宗教之靈魂不死，教主獨尊，與他們的膜拜祈禱迷信排斥異教種種儀式和作用都不能成立。於是所謂宗教，也當歸於消滅。我們於這裏，不能不先認定宗教的界說，與其特質，不可為教徒所欺認非宗教為宗教而使真正之宗教得陰行其誘人之技。

宗教的界說是：以神聖不可侵犯之偶，人所創立或剽竊而來的一種絕對不准懷疑的神話為宗，以傳佈其宗排斥異己為教的便是宗教。

宗教的特質是：

(1) 有不可是非絕對服從的偶人為教主。

(2) 有不准懷疑禁止討論的原則為教義。

(3) 以絕對迷信其教主教義的人為教徒。

(4) 有剛性的形式為教儀。

(5) 絕對的信神的存在，與靈魂不死。

真理如流水，而宗教則係一潭泥。潴水腐壞，百穢依之。在一種宗教發生之初，都不外乎當時社會及人生，有此一時之需要，由一種慈愛深思的人取自然界各種現象，綜合而求其總因，用以安慰一般遑惑煩苦的人。但是他這種求因，終有兩種弱點；一．是觀念上的錯誤。因為他大都脫離不了一種人類中心人類基本的觀念，他猜度自然界的總因，必也是一種全知完能的人。所以他們解釋宇宙，終是一種人（全知全能的人）為的宇宙。二．是方法上的錯誤。不用一種理知的推求，單憑情感的冥合，不知不覺之中，支配於一種心靈幻象之下。有了這兩種原因，遂引誘他們到錯誤的路上，建立下與事實矛盾與良知違背的教條、蔑視自然和人生，專務於一般人精神上一時嗜好的滿足。人人因大半都有一種惰懦或好奇的心，如明知無鬼，必彼此變色相談，推波助瀾以為快；明知自然現象非由人為，但終欲承認一至高無上的萬能的人、以權且自慰。一般人有了這些根性，所以不合宜的宇宙觀與滑稽的創造說，能輸入一般人的心中，並得其保護漸漸發展。

教主的苦思，教條的創立，其動機未嘗不善，其用意也未嘗不美。不過在其本身既有了上述的些弱點，在一般人又有富於容受的可能性，所以這宗教的發展隨人類布滿了各處之後，他便漸漸的實現那潴水易腐的原則，成立了真正的宗教，建立下硬

性的神聖不可侵犯的敎條，與良知與眞理搏戰到現在。

在西方中古時代，宗敎因政治而獲得敎育上的全權。將人類根株握在手內。在他童幼無知，知識啓蒙時代，在社會家庭學校，第一件在精神上刻劃最深的便是宗敎上的觀念。比如他偶然想到『日月是甚麽東西，是那裏來的？』馬上便有『是上帝創造的』的說法來答應他。如他偶然懷疑：『人爲甚麽不應該做强盜？』馬上便有『否則將受上帝懲罰』的答案來敷衍他。獎勵他的愚蒙，助長他的虛僞，械梏他的意志；對於人類這是何等的罪惡？假使眞有上帝，那上帝爲何不譴罰他？

由這種家庭，這種學校和敎育，產生出來的人所組織成的社會所做的人生各種事業，其帶宗敎彩色之濃厚，當然不問可知。人類的精神生活，大半消費於默示與奴隸信仰之中。卽實際人生亦不得不委曲求全於宗敎之下。——現在宗敎最普遍之文明國家中，如小學敎員律師醫生等類職業，若無宗敎上的信仰，則門可羅雀。——明知上帝之存立係一疑問，但以上帝與衣食住關係過大，亦不得不虛與委蛇，所謂以宗敎維持社會的國家，我們假使一細考其裏面，固將使人發生無限的矜憫。

還有人理直氣壯的爲宗敎辯護的說：『姑無論宗敎敎義和眞僞如何，但他對於社會倫理終有莫大功用。若非有宗敎維持人類一般的道德，人將和禽獸無別……』這種說法，在事實上雖似有相符的地方，但仔細想來，適得其反。假使人類的精神上不受束縛，人格上不受侵蝕，使其個性的自由思想，能充量的發揮，那又豈是現在這個不長進的樣子？假使社會上無宗敎家的不合理的道德宣傳，——以上帝的賞罰爲恐嚇，以地獄天堂爲引誘——那嗎一定會產生一種合理的道德觀，使人澈底的了解人生行爲的正鵠。——如西方道德學Science moral的發展，和我國儒墨各哲人對於人生行爲的解釋，——在他方面因爲人類知識的開發，思想的自由，遂增强其意志，提高其人格。在道德墮落之社會爲大憂者，在一般人思想自由的社會中，或且不成問題。像這樣說來，宗敎家的道德觀，正如將人關在黑牢內，又給他一支蠟燭；被他關禁的人，乃歌功頌德，說要不是他這枝蠟燭，必致終久看不見光明。他不知他本來有的光明，已經被人遮去了！道德本來是人與人間由經驗實利比較得來的一種藏於心中的共同尺度。根本說來，並無須如何受他動的提醒，只須不

受外力的錯抑。一般社會道德的墮落，也並不在一般人不知道德的應用，實由於實際上社會各種問題的衝突或轉變，在這種時代，一方面雖然表現一種墮落可憐的悲境，但同時却又是人格重建生活更新良知洗淨的惟一時會。宗教對於這些嫩芽，與這些曙光，但有束縛與遮被何來的救助？

宗教上的道德倫理觀念，極言之可謂之爲『催眠術的道德觀』他不僅僅是誘起人一時道德上的私心，他並且麻木了他神經中樞直接的支配他一切行爲。他使本人爲了道德，失却了人格，失却了自由的意志，這便是他們道德的代價。所以我們對於宗教要想用他道德上的作用來證明他是有與人羣進化相推變的可能性，那是一個錯誤。

又有一種將宗教與玄學上的神與靈魂合爲一談的。其實即在玄學上關於這幾箇問題，至今也還沒有定論。因爲這些問題，是不能實驗的不能實證的。除理論上的推想與辯論以外，恐怕將來終無明白解決的一天。關於生物及化學方面，雖然有較爲切實的答案，但是仍然有許多人認爲不滿足，然而這終是一個問題，並非一個斷案，或一箇信條如宗教上的那樣。不能因爲哲學上有這種問題，便認爲是宗教應生存的證據。也不能因爲現時有學者在研究此類問題，便承認神與靈魂的存在。況絕對的有神論與靈魂不死說在今日已成強弩之末，關於此方面的主張，在現在已幾爲汎神論所占領，而汎神論固爲一元論者所認爲與一元學說相發明者。可見素來宗教上所主張有人格超自然的全知全能的神，在今玄學範圍中實已無立脚地了。

恐怖，希望，悲苦，反悔，幾種情緒上的熱潮，常常使人趨到幻景裏面去。因欲望的發達，常常使人的四周生活狀况不能滿足。於是觖望之中便免不了常常有一種明知不可滿足的虛渺的希望。這是人生的弱點，便是宗教乘隙而入的地方。比如一個人，他常常夢想得一個最美麗最完全的伴侶，以他實際的經驗，又自知十九成空。但他若忽然遇見美麗的少女雕刻和繪畫，他必定流連，或竟有幾分滿足的傾向。其實雕刻與繪畫距真人甚遠。不過於無可奈何之中，慰情聊甚於無。人對於宗教膜拜頂禮的觀念，其動機也同這個一樣。而宗教之不能在實際上滿足人的希望，也正如雕刻與繪畫中的人一樣。誰曾親見天堂？誰曾親入地域？爲善的是不是盡都有福？爲惡的是不是盡都受禍？死於宗教

的火中與劍下的那不都是些忠於所守—異敎徒或思想家—為何又得那樣的慘禍？宗敎家何以但任這些問題懸不解決呢？

有人又說『善惡的標準很難定，社會上的人因了這一點，每每忘其所守，做出很多不好的事來，有了宗敎便可以使他們心中有個標準，行為有個界畔。』或者又以為『人性趨逸易倦，不肯奮鬥，見義不知勇為，宗敎家常抱着一個信仰，上天入地出死入生都不辭謝，這種精神是最難得的，我們應該做效。』以上這些說法，都是要想取出宗敎的一點來證明他全體的價值。其實單就提出一點，已經有很可討論的地方，比如前一說不過說有了宗敎，可以得善惡上的切確的判斷。其實並不盡然，有時還恰恰相反。因為道德是一種義務，又是良知的產物，絕對的不含有報酬的性質。也並非為了禍福，才定善惡。假使有了天堂的希望，才去為善便正和做買賣一樣。天堂終成虛話，為善者便是被欺。以欺人而奬人為善，便不是道德行為。況且平時還用種種見神見鬼方法，如祈禱默示種種，已將人硬做成機械物了。所以因宗敎得來的善惡判斷，不是自欺便是被欺。由後一說宗敎家信仰致篤信的精神，固然有許多一齊看之可佩服的地方，但這種主旨是否觀念錯悞的行為，就其全體看來，正自難言。行為不貴機械，貴能與意志相合；意志也不貴機械，要貴瑩澈通靈自由獨立。奮鬥不是行為自發，是意志的指揮，意旨指揮行為是自動不是被動，敎徒的意志，是否不為被動？我們可勿為深諱。試問由這種機械的意志，所表示出來的機械的行為，還有甚麽可貴的地方？有人只徒看見一時的小利，便忘却將來的大害。奮鬥並不可貴，要伴着正大的宗旨，真實的目的才可貴。所以這一種竊取一點論斷全體的宗敎觀察，也是錯悞。

三．

根據上面說法我們已知：(1) 宗敎本身常是硬性的，故不變化；不能變化，故常與真理和良知相背；(2) 宗敎是民族情感上一時的結晶，並非理性的產物，所以宗敎對於人生只有一刹那感情上的滿足，與理性與實際的生活無涉，故常墮於虛渺；(3) 附屬於宗敎的各種作用及現象，如道德為善之警告等類，每每為一種機械式的盲動；(4) 宗敎上的事物和現象，在哲學中全係研究性質，正如醫院中的屍體解剖試驗，不能因此便說此人可、醫此人未死。宗敎的本身宗敎的作用與宗敎在學術上的地

徵，我們都已明瞭，於是我們便知道宗教確是不完全的人類歷史上一時的產物，正如君主政體一樣。他的生滅，與人類知識道德上的進化，恰恰成反比例。於是我們可以來看中國與宗教的關係了。

中國人自來對於神的觀念，與西方及他種民族有根本上大不相同的地方，即是中國自古代民族直到如今，對於神大都是一種敬重而欲有以報之的觀念；敬重而欲有以求之的觀念絕少。且常為一般人所非笑。如秦皇漢武的求仙與鄉愚婦老的佞佛都不為人所齒。因為有了這一點觀念，所以歷史上便沒有為神所蹂躪的篇幅和為神而流血的事跡。因為對於神沒有一種過分的要求，所以對於神的有無存滅，都不認為是一種大問題。也並沒有承認他在人的生活實際上的位置。而中國人所最親近而敬重的，便是與他們生活實際相關的如祖先，如天，如日月；大而國家，小而家庭，都以天與祖先並列。這便是說人是從祖先來的，祖先的根源是從天地化育而出，我們慎終追遠應該不忘記他，並不是說他是我們管理者，賞罰者。如普通人在平時只是敬天便了。在悲苦危急之時雖間或呼天，但多出於一種無可奈何的宣洩，也正如呼父呼母一樣，明知不能因一呼而解脫不適，藉以自表其悲痛之情。況且天還多半是一般人的怨府。凡人不如意，總怪天不管：『天哪你怎麼沒有眼睛哟？』『天道難知！』都是常人常說的話。所以孔子才勸人不要怨天不要尤人。在漢以前，關於靈魂的問題，在各大學者書中也不占重要地位。如孔子的人生哲學，莊子的自然哲學，以至於老子的玄學，都不大討論到這個問題，不過因要滿足一般人的希望，大都假定人死後當有知感。然後才實現這慎終追遠的學說。

中國民族，自來對於生活上，有一種樂天的普遍空氣；和一種調劑欲望於生活中的彈力性。便是將實際生活看得很切實；將死後問題看得很隨便。並且有時透出一種不可撓折的自信力。如擊壤歌之類都很能代表數千年最大多數人對於生活的觀念。既是看生活實際看得這樣切實，又這樣達觀，所以這一種虛渺的奢望，常常受排擠。所以崇神祟鬼的事多半不能入士大夫的口中。中國民族在生活上，既然有這樣好的觀念，因此自來傳入中國的宗教，都要經過一般人普遍觀念的淘汰，將其形式與原理分別收容。比如原理便成了學者的一種參考品，或將他容

納化合起來成一種新的學說；——如宋明的理學——形式的部分便僅僅留存爲一般人的一種嗜好品，或是消遣助興的點綴物。所以中國的宗教自來便與政治教育和日常生活沒有深切的關係。而對於與政治教育有關係的宗教，反很厭棄。如自耶教入中國以來，已屢遭很大的反感便是一個實例。

神，在中國思想史中占的地位並不重要。且自來的解釋，便不十分悖謬：如禮記祭義中孔子答宰我的問他說：『衆生必死，死必歸土；此之謂鬼，骨肉斃于下，陰爲野土。其氣發揚于上爲昭明，焄蒿悽愴，此百物之精也，神之著也………』這種說法便很不執着。以後對於鬼神的解釋，大都不出這個範圍。這種說法有幾種好處：一看生死爲當然，不致挑起對於死生的奢望；二看生死爲循環，不建樹一根本原動力，故無創造說及賞罰說的流弊。——輪迴因果係釋教輸入的觀念，只盛行於無知識之鄉愚間——三看鬼神爲生之餘韻，故不致產生出硬性的鬼神人格說。神道設教的話，雖也有人提倡，但根本原則既未建立，信仰形式又未確定，所以只管說：『聖人以神道設教而天下服……合鬼與神教之至也』但都沒有大效果。況且這完全是君主時代的一種作用；所謂：『致鬼神以尊上也』凡是這一類說法，已經深入一般人心中，大家都有一種鬼神與實際生活的關係的一種根本概念。所以無論那種宗教，凡與實際生活相關最密的，都不容易在中國另外建設起他們的世界，生死和人生觀起來。佛教之所以在中國能立足，都因爲他根本的趨向在出世，與一般人的實際生活只有一個關係；便是那在生活場中失敗了要解脫的人才去皈依他。除此外其餘的雜教些，都只好在別人的灶下屋角略露頭角，是不能登大雅之堂的。

上面說的都是我們隨時可以證實，並且在我們自己的觀察中便可找出證具來的。這都是中國數千年來養成的一種對於宗教的自然判斷力。但是到了現在，這種判斷力也同其他的思想觀念一樣，都要重新估價了。我們對於這種判斷力的感想怎麼樣？還是讓他存留嗎？或是鏟去嗎，或是更正嗎？

綜合我上面所說的可以得幾種概念對於中國人與宗教的關係。一，中國人沒有承認過全知全能的萬有創造者。二，中國人對於神的觀念大多是相對的消極的究理的。三，雖有大多數人信有神，但對於神不存絕對的依傍心，故神在實際生活上力量。

很小。(四)中國人樂天，堅忍，富於感情上的彈力性，故在實際生活場中不易敗北，即在困苦失望之時也不多肯祈禱求神，故宗教上的慰情作用中國人需要不多。這幾種特質便是使無論何種宗教在中國不能充分發展的原因。然而現在的情形，却是漸漸的變更起來。因東西思想和實際的關係已日加密接，這宗教的思想習慣，已不知不覺的輸入不少。已經引起主張宗教的必要與對於宗教的嗜好兩種現像了。

四。

要知道中國的將來是怎麼樣，要留心觀察此時中國青年精神上的趨向與努力如何。我們推論宗教與中國的將來，其要點不在老年或中年人，亦專在一般青年身上。因為此時中國的青年口胃雖開，但養料缺乏。大有凡是西方的東西都一律歡迎之勢，其結果自不難於無形之中傳染幾分最長於海外發展的宗教思想。於是一入此途，天地變色，一切精神上的彈力性與創造力，皆將受保守與機械二物之梏桎。惟有二事非常發展；即迷信的情感有增無已；依賴的心理——祈禱——繼長增高而已。假使中國的青年都相率入此一途，則中國之將來我們固能顯然知道；便是一千二百年黑暗時代之歐洲。

中國人在各種文化食料中間，比較的難於容受的是科學，比較的最易領略的是文學與美術。文學與美術自歐洲中古以來，久為宗教之奴隸：或為頌功德作誑語，或為建寺廟造神像，很有助長宗教的威燄引誘信徒迷盲的功效。及至十七世紀之末，歐洲長夢漸漸復醒，所謂啓蒙運動者乃挾着人類真正的感情排山倒海而來，文學與藝術得其救助，方霍然有脫出宗教之勇氣。至十八世紀譏刺宗教之作品漸多，其最有力如法蘭西百科辭典一派。至十八世紀以後之文學與藝術，復得科學之扶助，乃漸漸得完全脫離神道，入於人道。一反前此病態的文學，——在宗教勢力下面的文學對於人生的精神只寫了病態一面——真正達到人生。故自十九世紀歐洲各國之文學美術皆由人類精神的完全解放而入於嶄新的建設。但文學藝術多年的習慣，都愛取材於宗教。即最近的人亦所不免。至十八世紀以前更不用說。因此之故，凡在文學美術生活中的人，都免不了無形之中知道宗教上多少事績或習慣。再加上靈腕的作者的暗示，不知覺的無形之中便引起一種宗教上的同情。感情本來是很粘滯怯

儒的，雖在一時有石破天驚的力量，但在平時總脫不了「尋所依戀」的狀態。感情在這種夢夢可憐獨行踽踽的時候，無論何方面若略加以援手，他便容易依傍着他。這便是文學美術在過去期間被征服於宗教的原因；也便是文學美術常徘徊出入於宗教與科學二者之間的原故。

文學美術是感情的結晶，青年文學美術家又是生理上感情最盛的時代；在腦筋中時時發生夏雲多變的幻想，而實際上的生活又絕對與這種幻象不能吻合，於是傷春悲秋，煩苦疊出，有人以解脫慰藉相誘，其不轉盼留情者幾希。天才的文學美術家，在這少壯基本的時候，正是人類嬌蕊，但是却每為風雨所摧折，這是人生一件恨事。在現在的中國這件事已經漸可注意了。

中國人既有文學美術的天才，而這種聰明的未來文學藝術家，又有上面所說的一種趨向，假使宗教而得多數文學美術家的贊助，其易於誘人更不用說了。

但是我們試看歐洲最近文學美術的趨勢，又使我們的過慮立刻消除。二十世紀以來的文學美術家，不但偏重人生，且又重視平民。他們能在古昔文學家藝術家正眼不看的材料中，尋出人類真正的樂與真正的苦。他們能鼓勵或激刺起這長於依附的情感，又能用獨立的藝術為情感創造些有利的真實的朋友。我們試徘徊於最近的繪畫雕刻之下，埋首於新近文學作品之中，才能領略出文學美術是人類情感的真正好友咧！人的生涯全部，本不止是感情，感情的範圍，也當然不止信仰一件。至於宗教信仰，更不過信仰中的一部分。這種情感，——宗教的信仰——在適宜於他生存長養的社會，他固然可以為無盡止的發展；如五百年前的歐洲一樣；然而使他在不適宜於他的空氣中，他也儘可見不着蹤蹟，如將來的歐洲與中國，都一定有這一天。可見以宗教上的感情支配人生的全體，是一箇暫時的病態的現象；並非是先天不可缺少的東西。至於一有真正的宗教信仰之後；更不用說如象帶了顏色眼鏡，看着甚麼都是同他的主觀一箇顏色，真正的辨別力推理力已漸漸失去，已不說討論研究的話。——有人說要非宗教徒才能研究宗教，便是這箇原故。——所以這情感信仰，宗教的信仰，這三件東西既不是一樣，也不是同質同量。有很多將他混為一談，並想進而以宗教的信仰來指揮感情，並進而指揮全部行為，這真是偏誤至極處了。

科學與宗教的關係，非常明瞭，且彼此常居於相傾相滅的地位，在中間很不容易揑造出一種關係論來。惟文學藝術，因與宗敎同屬於情感一面的現象，因此有很多的人將他們說成一家。這是一箇很可注意的事因爲文學與美術若不能完全獨立，那嗎他們所描摩及抒發出來的情感始終是只限於一部分。如神祕幻想悲觀都不是情感的全體，不過是一部或一時的一種反動。其他還有很多的部分很長的時間，比較更爲重要的，我們豈可忽視他。况且這種神祕幻想悲觀最甚的人，若加以精密的考察，幾乎都帶得有不健全的性質；如體質的纖弱，精神的懦悖，對於物質壓迫缺少相當的抵抗力，或是推理力的不健全；都是容易引起神祕幻想悲觀，出世種種變態的情感。這種情感的成分愈深，他的波動愈大，甚至於可以終日見神見鬼，不由自主的發揮這種不健全的一部分情感。大致我們愈誠篤的宗敎家中看得這種實例最明瞭。

至於中國自來的文學美術也與上面所說的中國人對於鬼神和生活的觀念一樣，自來便沒有完全征服於神權之下。自來便保有對於自然與人生自由的評判解釋權。在正面看中國文學家除了時代與環境的薰染鼓勵於功名以外，其對於人生的指導也頗重實際的生活，不爲虛妄的引誘空幻的暗示。既不屑以賞罰的善惡爲人生行爲的最終鵠的，更未嘗承認人生是機械的另有一個最高的賞罰者。在近代文學因社會惰性日深之故，雖祝頌酬應之文最爲風行，但其範圍仍然限於人與人相互間；對於非人或神的祝禱歌頌也是極少。至於反面對於痛苦的奮鬥淪落的慰藉和悲傷的寬解，也慣能自己於忍耐之中尋出一條路來。這條路並不是說在我以外，尚有一個全能者爲我主持；實在就是由於自己本身的解悟自力的建設。舉例來說：如遇有悲傷潦倒的時候，文學家的自解和解悟人的方法，並不是用別的事物來替代這個悲苦，實在是將悲苦的本身硬看成不是悲苦。哲學上的達觀主義，便是他的唯一方法。在這一點，我們可以得三個重要的觀念出來一．中國文學美術上的慰情作用，是積極的自我的哲學的無假借空靈詭誕的說法的必要。二．中國的文學美術家，常以哲學上的主義爲解釋自然與人生的利器，故根本原則常能自立。三．中國文學美術家的自慰和慰人，常用自力攻堅之法，將悲苦的對象看穿，不肯降服於其下，或呼助於

神誕渺茫的事物所以中國的文學美術沒有屈伏於神的時候。——雖有少數詩人，愛用佛典術語或出世主義諸說，但都因爲與他的哲學上的達觀主義相近之故引之助爲張目，——中國文學美術上的特質既如上說，要在那上面去建設起宗教的信仰起來直是不可能的事，無論以後中國文學美術上如何變遷，這一點長處是終久不會磨滅，且是現代的青年文學美術家的一種責任。

文學美術家是人類情感的導師，保護者，慈母。人類感情的變更，文學美術家都是負得有很大的責任。文學美術家既有這種責任，便首先應該了解感情。感情如處女，如嬌花，如孩提之童。於嬌怯柔膩之中自有他至剛至大的美，的眞，的善。既不要引別人來蹂躪他，也不用任他放肆。宗敎上的信仰是貴的統一服從，便不啻是粗壯的繩子一根，我忍用他來縛束這嬌嫩天眞的小孩兒嗎？

五、

在中國歷史上最令人滿意的，便是與神的關係不深，實際的生活不爲虛誕的說法所擾亂。有人疑惑說中國人迷信最深，信

神信鬼的習慣到處皆是，即在中國歷史上從契稷的誕生一直到如今神話都未嘗斷絕，是中國尙在多神敎的時代，還未進到現在宗敎的一神敎來。這種疑問本也有理由，確是自來從帝王直到平民或是封禪祀天或佞佛敬神與鬼神都不是無關係。就到現時鄉野人民，還是廟會祀神非常誠虔，可見中國，是有統一鬼神的必要。其實際却又不然；我解答這個疑問應該先注意兩點：第一便是中國人既然是信鬼神，中國社會鬼神的地位至今尙存在，何以未發生如歐洲一樣爲信仰戰爭屠殺異敎的事件？第二是中國如果如問者所說尙在多神雜敎的時代，是否還有提倡一神敎的必要？在第一點我們要知中國人信鬼神的觀念與歐洲人是根本不同，却絕少的人將他當作立身行道的標準，安慰靈魂的寶物，便是沒有眞正承認鬼神在實際生活上的地位，不過將他作爲一個消閒品——如佞佛或虔信神的人，多半是家道小康終日無聊的婦女和老翁，生活有秩序事務繁多的人已少如此，至在困苦潦倒中的人更少如此。——他並沒有將他的知識和感情全行交給神，所以他們對於鬼神並不苛求他，因此爭端自少。人只有爲麵包拚命的，沒有爲玩具拚命的，歐洲

人視鬼神如麵包，故多爭奪流血之事。中國人視鬼神如玩具，故未受其摧殘。假使中國人果然也以鬼神爲精神和物質的必需品，且又尙在雜神多神教時代，是否還要提倡一神敎以爲必經過的階級，其實簡單的囘答實在只有『不必』二字。因爲宗教的涵義不同，實由於人類對於自然界知識的多少不同。所謂多神或一神宗教，皆是自然知識貧乏時代的產物。如果自然界的眞相一旦了解，不但多神教是荒誕，就是一神教也是笑話。處在這自然界知識最昌明的二十世紀，對於多神者的解悟，只有使直接的了解自然界事物的根本原理；那裏還能容神話的煽惑。至於民族和人類知識進化的途徑，我上面說過是偶然的，是觸發的，非必然的循序漸進的。假使是必然的循序漸進的，那我們竟可安坐不動，若干年後，自然科學昌明，再若干年，自然生活豐富。如果如此，則歷史上不當有滅亡的民族，世界上將無銳興的文明了。人類知識的進程，既如上面所說，那嗎所謂多神教並不必非經過一神敎不可，況中國並非多神敎嗎？——有謂中國人牛馬有神，卽與拜蛇拜火無異。其實不然，中國人牛王馬神的來源，實因爲牛爲人力作耕田，馬爲人代步負重，而反遭屠殺，故設神祀之以自滅心中不安之意，仍然與上面所說愼終追遠的意思相差不遠。

宗教沒有不信鬼神，信鬼神不一定便是宗教。因爲宗教的特質是在信仰統一，信鬼神仍然可以自由選擇；所以中國人只管信鬼神，只管不發生硬性的宗教。至於這種鬼神的信仰，確是民族精神飲料貧乏的結果，並且是新道德新文藝和科學的一個大阻碍物，不成問題的應該盡量廓淸。

現在將中國的將來與宗教的關係結論如下：

(一)將來的中國人的生活形式，是應該採用世界上比較平等比較完備的組織，再參酌國民性上固有特長爲一種嶄新的建設。在這個建設中間，鬼神的迷信自然是一律廓淸，就是宗教的信仰也完全消滅。

(一)創設新宗教是不合理不可能的事，若中國將來是向合理的路上走，當然不會有新宗教的建設。

(一)中國在改革的路上，需要的是眞實，自動；平等，自由各等精神，宗教的形式及信仰，是不眞實，不自動，不平等，不自由，當然不能用他爲一種改造的方法。

(一)有益於人生的信仰，些至少要能互相了解，互相尊重，宗教的信仰重在排斥異己，與新人生的精神生活最相抵觸，將來必受淘汰。所以新中國將來是沒有宗教的信仰。

(二)少年中國的創造，是世界上最困難而最有價值的一件事，所有身當其任的些青年。些自然免不了許多的失敗煩悶痛苦，在這種艱難過程所恃以戰勝之者為道德上修養；所恃以慰藉之者，乃文藝上的領略，少年中國的新少年，不應該為艱難困苦所迫，向着神佛低首。

一句話說完：中國的將來是沒有宗教。

一九二一年三月廿五日 巴黎

法蘭西學者的通信

李璜譯

我們着手編這一號稿子的時候，想起問探一下法蘭西現今學者對於宗教的感想。因此就我們知道或認識的學者講師中，寄去了幾封下面同樣的信。現在把他譯起出來，并且把這幾位學者講師的回信譯文也彙列在下面，使閱者可以見法蘭西近今學者對於宗教思想之一斑。再有兩位學者回信約我們去面談這個問題，由談話得來的材料，我們將來另行發表。

去信

某某先生，我們造次請你分一點神用來留意敝會。他的宗旨是：『本科學的精神，為社會的活動，以創造少年中國。』我們并且願意你同時分一點神對於宗教這個問題，給我們一些意思。我們對於這個問題，大致分三層討論：(一)人是否宗教的動物？(二)新舊宗教是否還有存在的價值？(三)新中國是否還要宗教？對於這個問題，歐洲的學者，特別法蘭西的學者，已經用過許多心思，得了許多經驗。所以我們着手探論，便願意徵求這提倡革命和自由思想的法蘭西的學者的意見。

一九二一年二月二十五日少年中國學會巴黎分會

回信

一．巴黎大學文科教授格那列先生 Mr Granet, pro-fessour à la Sorbonne

親愛的先生們，我一點不遲延，便回答貴會的問題。你們貴會

可算是最令我特別注意的。你們的問題是個大問題，是要引起許多複雜的說法的。但是我簡要的逐層答復在下面：

(一)對於第一層人類從前是可以說宗教的動物。但是他的宗教思想是無定的，變遷的。照社會學家眼光看來，人類是社會的動物。初民的社會生活最是宗教的。不過這個初民的宗教生活漸漸一天一天的變到無宗教的地域。 Se laïcisant chaque jour davantage 據我個人意見，人類由有宗教漸漸變到無宗教，要算是人類的根本進化。

(二)對於第二層又分兩層答：(A) 舊宗教，如像中國的各種舊宗教，早已隨着社會變遷而消滅，到今日還要想恢復他的存在，當然是白費力的事。(B) 十八世紀的法國思想家如像福祿特爾 Voltaire 曾經說過中國是無宗教的，因爲他的宗教精神，不是由教義和神話產生出來，是完全與道德思想無異的。這個觀察，我個人覺得狠是不錯的。我盼望中國人的思想永遠對於各種宗教性質的障礙物 —— 神話和教義 —— 立於自由的地位，永遠保守這個無宗教的道德精神。

(三)爲一種民族建設一種宗教是一個矯柔造作的事情，并且從前的人已經失敗了。摹仿外國的宗教，也是無益的事情，不但難於實行，并且狠有危險。新中國也與各大國家一樣，在今日無宗教的需要了。

親愛的先生們，請領我的誠意。

馬爾塞格那列。

二 罷爾比斯先生 Mr. Barbusse

我的好朋友， 你向我所說的貴會內容狠引起我的大注意。我狠願意給你一些你所希望我所能想到的意思。

這一回你給我一個狠恰切的問題，我也不減少恰切的回答你。我以爲所有歐洲在中國的宗教傳佈，對於中國在各方面看來，都狠不吉利。總之他是一種武具，是一種利器，用來發展他們的商務和政治的勢力，夠不上說甚麼思想的傳播。已經許久，宗教在各方面都沒有資格去再作爲道德的媒介。他 —— 指宗教 —— 常常用特別方法和特別勢力來保障他的根本理由。他的這個理由就是從前曾根據過來因淫威征服一般人類的，結果無非是爲他的特別利益。在我們西方的宗教都呈現這個根本的缺點，并且天天還在那里向反對方面築那不自然的牆壁，一

直要使羣衆的新志願一齊起來捉住了他；那時候，便再沒有方法防護了。

但是要防止這種新教或舊教在你們那個世界上狠有力量狠有野心的攻擊，據我看來，至少爲一時計，爲防禦計，不如還是提倡你們崇拜祖先的習慣。因爲這還是眞正的人道觀念，又確是與西方宗教不能相容的。不過要人羣眞正獲益，還是該當全世界都團結起來，實現一種純理性的純道德的規則，內中不含一點神奇或玄想的分子：我們國際共產主義的思想，Communisme international 就建設在這個觀念上面。

我無窮的希望你們能夠同『光明社』Clarté 的活動生關係。他未曾加入任何政黨，完全要想在謬誤和欺詐中間建設一些誠實而且合於眞理的事業，使大家對於自己利益有一個更明白的更理性的見解。光明社的趨勢曾經在我所著的『黑暗中之微光』La Lueur dans l' Abîme 一本書中簡明的說過。現在我願意把這本書送給你和你的朋友。

中國是世界上最廣大的，幷且最引人涎想的一個地方。覺得他的將來是軍國主義和帝國主義紛爭魚肉的一個舞台。我爲他想，爲他民族性的和美術的人格上想，爲他的精神上想，以至於爲他的生活上想，除了與鼓動今日全世界的新思想集合，沒有第二個救星。如果中國的青年，中國的智識界和思想的提倡者能夠適合於理性的學說，比較在世界事物的舊秩序裏得了一點獨立和自主，還要有益於他們的全地方一些。因爲在今日以後，這種世界事物的舊秩序裏的獨立和自主，無論對於那一個地方，都不過是暫時假定的。

你的狠忠實的亨利能爾比斯。

一九二一年三月十六日勒特來亞

三. 巴黎大學社會學教授補格列先生 Monsieur Bouglé, professeur de philosophie sociale à la Sorbonne

先生，對於你的問題，狠難於兩字答復，你許我用一本我要與你寄來的小書來答復你麼？這本書叫作：連帶主義與自由主義。Solidarisme et Libéralisme 上面你尋着『宗教與自由教育』的一章，便可以明瞭我對於宗教曾經表示過的意思。

至於這個意思在中國也是一樣的能夠適合或否？你原諒我今天還不能便來回答。我還要去讀許多對於你們地方的書和

紀事使我確切的明白了中國的狀況，我才能有益的答復你。

我對於你們的精神表示滿心的佩頌和希望。　　補格列

請注意我寄了這本書之後，還要陸續寄一些法文的關於宗教社會學的書目與你，以便你們的討論。你許我現在便開始給你兩本我覺得最有用的書的名目：加卜里野塞邑的『近代良心的承諾』 les affirmations de la Conscience moderne de Gabriel Séailles 非低朗比松的『宗教科學和道德』 la Religion, la Science et la morale de Ferdinand Buisson,

譯者已將補格列先生的『該當要一個宗教為平民麼？』那一篇演說譯在後面。這一篇宗教與自由教育因為太長，限於篇幅，不能譯載；略將他的大意說說。這一篇稿子是先生一九零四年在法國都魯斯大學教課的一部份，意思是說：道德和宗教是兩回事。或者可以說宗教從前曾經常過道德的介紹物，保護人。但是現在是實驗科學的世界，不是神的世界。神的精神和實驗科學的精神既然不能兩容，道德早已向宗教宣告獨立了。他篇中說得有：『在起初道德曾經緊緊的和宗教連屬，這是不能否認的。思想和活動的方式，在今日我們分辨得很清楚的，并且漸漸愈覺界限明瞭。但一追索到往古，他們倆的方式是緊緊連屬，好像汞合物一樣，并且在這汞合物裏，完全是宗教占優勢，變動他的色彩。試看初民的生活，那一樣不呈現宗教的色彩呢！由宗教的儀式連帶上了許多公的或私的行為：由他確定了人和祖宗并且和同時人的連帶關係。由他不但規定了舊說的遵守，并且契約的遵守也由他規定。社會的完全組合，簡直結晶在羣衆的信仰上。所以在當時反對這種信仰便自然是大逆不道的罪。由這個道理推去，所以可以說宗教信仰從前是道德思想的老兄；多年這位老弟都是曾聽這位老兄指引的。如何這位老弟會獨立了？經過了不知許多辨論和戰爭。這個獨立史是一齣悲劇，并且追尋他的層序起來，還是一齣很長的悲劇。我們明明白白一直數到今日的結果，道德和宗教的關係才覺得完全斷決了，更覺得在這中間的勢力才正式的推翻了……』在篇末更說：『總之我們覺得很艱難去了解人類能力的効驗能夠與上帝能力的効驗相調和，科學的發明能夠與宗教的守舊相連繫，同為一個思想的方式，一種生活的方法……』

該當要一個宗教為平民麼？

Faut-il une religion pour le peuple ?

補克列演講　李璜譯

補克列先生 m. Bouglé 是現在巴黎大學的社會學教授。我們研究宗教問題的時候，有幾次同他談起。承他給了我們許多資料，介紹了許多書籍，并且把他曾演講的『該當要一個宗教為平民麼？』介紹與我們。我們看了，覺得全篇的話都是我們心裏要說的，所以不能不把他譯出來。因為寄稿的時間迫促，還未能將演講者聲口譯得十分逼眞，這是譯者很抱歉的。

我看現在沒有許多眞正所謂宗教名符其實，在他裏面確有一定實行規律謹守着他的信仰原則和禮拜程式的。我對於眞正所謂宗教只用三件事包盡了他：一方面是禮節或儀式，Cérémonies ou rites 一方面是教義或神話，dogmes ou mythes 再一方面就是此禮拜的事實和那些專管實行禮拜的人。可以說宗教的主要原素就是：禮式，神話，和牧師。

我們要認宗教的事實，我們該當認定去尋特別宗教裏根本所有的，我們然後才明白何以眞正是宗教，與別的有那些不同。不然我們便要含混着些哲學和道德的學說在裏面，反把宗教的眞相看不出來。我們不贊成信口開河，我們贊成認定事實下個定義說去。我們如果要把遍世界的各種宗教都代表出來，我們當然該當在他的特別共通點上說。我們在這許多不同的宗教裏尋出的其共點，只是教儀教義和禮拜……

所以有人問『該當要一個宗教為平民麼？』我們的意思便是：『該當要些教儀教義和禮拜為平民麼？平民究竟需要教儀教義和禮拜麼？』

我狠多謝我前頭一個演講的人，把這個問題可憎的地方掃干淨了。這個問題說：『該當要一個宗教為平民麼？』就好像是說：『這是我們可以不必要的，或是我們是不願意要的。』并且好像耶穌生日照例偷着給小孩子的東西，說是神賜的。其實小孩子都明白這是哄他的，他曾經看見你們在那棵假樹子上為他取下來的。你們能夠把他哄得着嗎？

我所以要多謝前一個演講者，他沒有把這個問題完全的這

樣想。但是有多少人却是這樣想的：在許多誠實人腦筋裏，他們都還有孟達浪白爾 Montalembert (1810-1870 法國政治家有名的加多里特教的護教者) 那種想法：『在財主的這一個秤盤子裏，儘管去添些幸福；在窮人的那一個秤盤子裏却該當添些神的分量，靈魂不滅的希望；於是乎平民才會純良，才有耐性。』這個不邏輯的道理，是沒有一個人承認他這樣想的。但是有許多事都藏着這種的道理，沒有人去想一下，所以問他該當要一個宗教為平民麽？他并不反對，隨便就放過了，

有些事值得我們想一想。有些人說該當要一個宗教為平民，他并不是願意這個東西去求平民純良，忍耐，使他安天命而服從，是要這個東西去使平民有超人生觀，能夠了解生活和動作的道理。換句話說，就是要一個信仰，一個宗教，使他們對於生活動作和用力有興會。這樣想法，比較有點同情的意思，不像前一個想法，全是驕傲的矜憫態度，無恥的自私算盤。這種想法，是具有一種博愛的意思，來問道：『為忍受生活，為尋求仁愛，為鼓勵犧牲，一種宗教的信仰不是有益的麽？不是需要的麽？』我們狠贊成這個問題是這樣解釋。……

我們覺得用經驗來答這個問題，比較確當些。答的意思就是說：『我們從宗教社會去審量平民看他有了這一定的信仰，——無論何種宗教的——和由這信仰所生的許多實行以後，他們究竟進步嗎抑或退步？』這確是一個好方法；因為可以顧着這問題的全體。不管是教義明白規定的舊教，或是正在用力要想應平民的精神需要去建設的新教，或是所謂半舊教和半新教，mi-traditionnelle, mi-nouvelles 都可以說是宗教社會。

我們試給一個舊教 religion traditionnelle 與平民時，我們看他結果如何？我們知道多久便有人相信能夠使民衆的自由傾向和改造的志願去與舊教的信仰——特別是基督教的信仰——相合。假如你說十九世紀的民衆志願大半都傾向民主主義和社會主義，便有人說耶穌便是最好的民主主義者，聖經便是實行的社會主義。十九世紀初的社會主義者也有這樣想法的。到四十八年以後，蒲魯東和巴枯甯 Bakounine 等出來，才在社會主義和宗教聖經中間，掘了一條大溝。

這個不能強合的原因，當然是基督舊教的信仰與科學進步的精神相衝突。如果我們用客觀的想法，試一回想所謂舊教，毫

不讓步的舊敎他所敎我們的世界觀，却與科學的世界觀大不同了。舊敎盛的時代，平民是沒有自由選擇權的。不過我聽見有人以爲平民不能一律有相當的科學程度，去造成他自由選擇的能力，和去分辯宗敎與科學誰個有理。但是如果平民在舊敎裏回過頭來看看新的設施，他們便明白了。譬如在實業的力量上，一些機械知識能夠運用物質使他在那照着定律的機器上變化，平民一天一天的把這科學技術的道理熟習了，那宗敎技術的道理自然根本上失了他的價值。

你們願不願意聽一個狠趣的家常故事。前一個敎皇到狠痛的時候，他的徒弟對他有句話狠是滑稽。因爲他見着他的徒弟便說：『我現在不再吃藥一點藥也不吃了，我只是去祈禱。』他的徒弟回答他道：『我的好神父你要拿點理性出來呀！ Soyez raisonnable.

這句話雖然覺得滑稽，却具有眞理：近代以來，人人習慣從外面利用機械所發生的効力，去創造東西；這種超自然的有定式的宗敎技能，曾經狠有作用過的，便不能不退讓。并且他的反對者使一直去引入平民的精神；我不敢說科學的進步都引入平民的精神裏了，但是實業技術的進步確是平民精神裏印了狠深的感想，由這條路便早在他們精神裏面生了同時不兩立的觀念。antithèse.

但是我覺得還有一層，就是宗敎信仰對於上帝人格方面，對於耶穌的歷史和對於靈魂的生前死後問題，平民也漸漸遲疑，望而却步。這個現象的解釋，又不在科學的道理和實際的發達，這是隨着歷史和社會所應生的。下面我便略略的把他述一下。

在十九世紀中間，別人曾經相信遺傳的宗敎思想和社會的民主主義可以有相生的地步，或者可以說就是民主主義者和社會主義者都有這個意思。自從十九世紀後半期，問題的方式便不是這樣擬的了；這因爲有了革命的改變，一八四八年後的反動事實，不管他有理沒理，平民總覺得敎堂是以扶助政府的命令爲他的正當義務。在許多地方，他們都曾看見英國敎堂的行爲，所以他們不能不說：『那邊是以宗敎來干涉我們的他的反響是不遠的了。』宗敎與反響，這兩個名辭便連成一氣了。

但是我趕急要加一句，是在許多地方，平民的判斷也或者過激一些；在許多地方宗敎的思想也或者一點不生反響。不過就

全體說，就大勢說，歷史上的一些事實，確是使平民不能忘記教堂每每防護特權者的命令。所以他便對於宗教起了疑懼的心。這種疑懼的心，從加多里特教的政見起，便到加多里特的教級上。從教級到他的教義，從教義便一直疑到基督教的思想，基督教的情感。

至於新教 protestantisme 他本是攻擊加多里特舊教的教義和他的高壓政策的，也被平民不相信了。因爲平民覺得這一般宗教都是加多里特舊教帶了假面具的。

平民對於舊教的態度既然如此，便有人意想創造另一種信仰和實施能夠合於科學精神與平民思想的。於是照着平民意思和情感的趨向，便有人想湊合成一種宗教。在現今我們已經沒有看見這種新宗教的存在，但是我們也不可把他的經過忘了。我是一個社會哲學的教習，我當然記得經濟史上的：在一八五十年以前，便有這種新宗教的傳播，想把平民集合在一個旗幟下面，這就是聖西謀一派 Saint-Simoniens 鼓吹的。這種聖西謀式的宗教，相信他的人都承認是一種合於時代精神的新宗教，能夠與科學的結論相合，不是只講靈魂和超世界的話，能夠回復人的工作權與生命權，可以做爲人道主義的各種事業的中心點。這種人道主義是一天一天的去改進物質的和精神的大多數人的命運。聖西謀一派就想用這個意思來作他們宗教裏的信仰，來號召一般巴黎平民去大家信仰。

這個舉動的結果如何呢？我曾在圖書館好奇的去翻了一翻聖西謀派對於工人階級所有的遺事。見他對於教育及協社的設置，都是有意要想合於平民的精神，但是在宗教方面看來，差不多一點結果也沒有。起初由聖西謀一派把這些平民用宗教形式聚集起來，宣傳他們的道理，隨後要他們入所設立的地方來受教育。但是所教的全是聖西謀一派完全合平民情感的話，幷不是要平民特別對於他們有甚麼靈感。所以男女工人對於聖西謀宗教所謂的信仰都是不能成立的，也沒有甚麼無盡的靈感 Sentiment de l'infini 也沒有超世界觀的說法。大牢的時候，都是在譏反對宗教，更反對加多里特教。所以聖西謀派的教徒在他們的教堂裏便說起來道：『我們拿宗教來做甚麼，因爲他一直到而今沒有給我們平民一點好處』聖西謀式宗教的結果，不但他的宗教信仰不能成立，幷且使平民根本反對這種

宗教式的信仰。我一譚起聖西謀一派，我便想起聖西謀派是有意湊合熱情信仰，與科學三樣來建新宗教。但是聖西謀派已經失敗了，後此更有何人能夠成功呢？這又是一個問題，我不能自禁我今天不譚的。

有人說：聖西謀一派所以沒有成功，因爲他所追隨的目的是不可能的。他想自創 fabriquer 一個宗教，不知宗教的成立是有時間問題的，好像一個樹的長成，不能用機器來造作的。這樣說來，舊日的加多里特教因爲他性質太硬，教義太嚴，所以到現在已經失敗，而新宗教如像聖西謀派也因爲時間問題，沒有成功。那嗎，柔和的一種宗教，又有他的過去歷史，又合現代心理的，如像耶穌新教的自由派，protestantisme libéral 或者可以成功。

我先要求新教中我的朋友，更要求新教的自由派中我的朋友原諒，明白點說，你們究竟願意承認你們是完全一個宗教，或不過只是一個道德學說？二者必居其一，便好照你們的承認，有兩種答法。

我相信知道你們大多數都承認你們所守的完全是一個宗教。你們常對我們說：『道德學說對於平民是不夠的。人不相信上帝的時候，心理中便將善惡分不清了。如要平民不再酗酒作惡和懶惰，如要他自出於陷溺之中，該當用宗教去援他的手，該當有一種信仰。』這種信仰，——如果我莫有弄錯——就是超世界的有上帝的，或更基於冥罰的，總之是由一定的教義申引出來的。

試問這種信仰，就使他的內容極簡單，字義極明瞭，能夠有運氣不像加多里特舊教和聖西謀一派新教一樣的失敗麼。

在我個人的意見，我覺得把一個宗教改成一種半宗教 demi-religion 的形式，不是傳教的狠好方法。這種宗教一經大半成玄學概念道德學說之後，未能得自由道德和自由哲學的好處，反失了他宗教的根本觀念。

如果既要我們承認這不是半宗教，這是有一定觀念，教義，和唯一信仰的宗教。又要我們承認這也就是一種道德學說。那嗎，我們眞正有些困難，因爲你們又曾說：『除了信仰之外，道德學說是無濟於事的。』

或者在有些地方或時代，你們這個意思有理由，就是對於無

知的小孩子，或小孩子的民族 peuples enfants 這種宗教信仰是道德進不可少的媒介物。vehicules quasi indispensables 譬如我們教小孩子，說是有個上帝他是大衆的父親，因此人類大家都是弟兄。於是我們便在這公衆父親的根本觀念上牽連上許多情感。這或者是一種好方法；因為雖然小孩子漸漸自由開放了，這種教義和信仰也不在他腦經了，但是還留着這種教訓的精神或思想在我眼裏，卻認為有價值的。

不過這只是為小孩子或者為小孩子的民族有益，對於現今的民衆還有益沒有，又是一個問題，我願討論的。先問我們為幫助道德進步，是不是一定要靠宗教的信仰做媒介？如果一定是要的，我們就該當知道他——指宗教的信仰——是不是幻惑的，illusoires 是不是可以證實的？demontrables 我雖然不承認宗教的信仰是不可少的道德媒介，但是我承認他是一個有益的道德媒介。不過我常常考察這個益處，只能在最遠過去的人類史上才看見他的效力，在近代卻不能發生效力了。因為人道不能久從這幻惑路上來，而宗教信仰的不可解釋，是必得要永久如此的。necessaire in oster num 我若再認為他有益，我便要永走黑路。

其實，我們的問題可以不必先問宗教信仰是不是有益的或不可少的。這樣問法，好像美國的實驗哲學一派，progmatistes 狠容易把自己的根本思想忘卻了。美國實驗哲學一派要知道宗教信仰有益無益，應該先知道他真不真，如果以為是真的，請他與我證出來。萬不可沒有證明出來，便要想去利用。我狠願意你們諸位去下這個實證的工夫，自己先儘管證實了，然後再去問對於民衆的効力。我願意相信如就道德方面看來，大家漸漸都能離開這個媒介。我更願意相信大家漸漸把這個歧意的玄想問題都能一齊向同意的道德情感上歸納起去。

在我們說對於道德上一個宗教信仰是不可少的時候，就不啻在說如果別人不相信上帝是三位一體，耶穌是死而復生，那嗎，他便不能盡職，他便不得超度。我個人幷不完全反對這個說法，我前面也曾承認他在歷史上有過効用的。但是現在人道的進程，已經不走那一條路了。是不是一個人瞥見他的行為生出反感，或是別人明白指示了他，他自己便會立刻退縮，自己心頭思量道：『這不是我願意做的？』這樣看來，如果要現在民衆不

去酗酒，作惡，懶惰，是不是還需要去造一些神話？與其用耶穌不願意作惡這些話去戒現在民衆，不如直爽向他說道『為酗酒，為作惡，為懶惰，種便從此弱，家便從此亡，人的品格便從此低了。』未必這些話完全不能動他？這些簡明的道理和人道的期許便完全沒有感化人心的力量嗎？

其實我們討論這個問題的時候，我覺得那些十分非要宗教信仰不可的人都是對於人道上面沒有自信心的。何以呢？因為他不相信人道的命運是靠全世界的努力，在這中間，他也是有不可避逃的責任的。他既不自信他本身的責任，所以他要依賴超世界的信仰，才能夠對於人道生感情

我說真能愛人道的，愛人道的本身。我敢說要愛赤裸裸的人道。人道的裸體，已經足以使人悅服，使人驚懼，使人憂愁，使人興奮。看見他已往的成績和未盡的事業，我們不能夠為他盡力嗎？我們不能夠直接的愛他嗎？

你們有些人常常願意我們的理想有個懸挂處。但是何必一定要我們懸在十字架上。我們不可以把他懸在生命的樹上嗎？arbre de vie 我說人道的生命好像一顆樹，他是由全人類的精神聚結長養的，他同時又是用濃蔭來普蔭人類幸福的。人類自由的精神，解放的精神。和改造的精神，該當同時都趨赴在這樹上，好像百鳥歸林一樣。

若果我們要同為人道來共事，同來幫助平民感覺人道，我不說我們中間所有有宗教的都要掩旗收鼓，我是說你們試把你們那種教義 Credo 放下，直接的用自由道德的論調來講平民一定還要比較懂得些。我覺得有很多的理由，歷史的理由或經驗的理由，平民確狠艱難去了解宗教的話頭。所以我敢結論說：『恐怕白費了我們的時光去修補這百碎不完的爛土罐。不如我們一齊盡力前進去趨赴那人道微光所指引我們的前途。我們為要求幸福除了這條路是沒有第二條的。

社會主義與宗教

李璜

我一下筆，就想告訴閱者許多事實，許多不能否認的事實，就是社會主義從來便與宗教立於反對地位的事實。我先把這些事實略說一說，然後再說他的原故。

蒲魯東 Proudhon 在他『秩序的創造』Création de l'ordre 書中第十篇上說『宗敎是科學和進化的仇敵。用殘忍和仇視這兩個字，我們相信可以解釋宗敎信條這個名辭。』這位先覺的社會主義者，提倡勞工組織的創始者，簡直同宗敎沒商量的餘地。他在本書第三十四篇又說：『宗敎曾爲人類思想的原始狀態，科學的預備者，但是到現在來，只有死的機會，沒有活的方法。看見他暫時的遺蛻，不該當以爲這是他普遍存在的力量，該當以爲這是永久滅亡的先機。猶太守法耆里哥敎 pharisien Nicodème 對基督說，若是我老了，我可以再進我母親的肚子，重到這世間來。但是我們該當知道十九世紀以後的文明生產，却不能夠再重新進宗敎的肚裏去的。宗敎的時代已經過去了。』照這幾句話，蒲魯東把他當時和以後要想建設的新宗敎都否認了。他反對宗敎可算是不遺餘力！

在他二十年以後，馬克斯 Karl Marx 出來；對於蒲魯東所主張的社會主義根本上有些不同意。但是他批評蒲魯東對於宗敎的反對論調道：『他反對宗敎和敎堂，至少對於當時大有根本的益處；當時法國譚社會主義還有自誇他們具有宗敎的情感，比較在十八世紀羅稜特爾學派和德國十九世紀無敎派之上。』（這幾句話是一八六五年一月馬克斯給民主社會黨報一封信上說的，一九零八年法國人譯馬氏『哲學的困難』Misere de la Philosophie 便把這封信載在後面二百六十四篇上。）馬克斯出來主張唯物觀的社會主義，那時便不用去費力同宗敎爭持，這是他不能不感激蒲魯東替他先掃清了這條路。

我現在停止敍述過去人的事蹟，因爲恐怕閱者誤會作者有意先捧出幾個偶像來做護身牌。并且社會主義與宗敎相仇視的往事也過多，幾乎可以說凡是積極的社會主義者他便反對宗敎，凡是宗敎家他都反對積極的社會主義者。——這裏是就一羣的趨勢說，不是就個人的內心說。——這中間也有想把社會主義和宗敎聯合起來的，但究竟有聯合的餘地否？這個問題，我們下面可以明白。抽時候又來譚譚眼前社會主義與宗敎相仇視的事實，這也是不能否認的。

俄國社會革命以後，一九一八年的秋天，列甯政府把敎堂全改作俱樂部跳舞場了。是年冬天，又強迫敎士們都要作工。——均見是年十月巴黎通信社稿。一九二十年十一月，法國政府要

遣派一個公使到教皇那里去，這無非是法政府一種政治手段，并非是要崇尚宗教，法國人都是明白這個用意。——一大半是對於他的殖民地亞爾熱里的教務關係。——但是社會黨無論平和的，激烈的，全體反對，說是宄竟長了宗教的氣焰。提出議院時，便大起爭論，費法政府許多疏通勉強通過。但是到現在又要重提出來。社會主義與宗教，他們倆，眞算是活對頭！

我們現在來尋一尋他們倆這個寃家從何處結？并且探一探這個寃家終可以解麼？

我們都知道社會主義的發生，是全靠十八世紀要求解放的哲學思潮開了覺路，到十九世紀初才慢慢發達起來。我們并且知道十八世紀的哲學是一致反對宗教的。他們要求解放，一大半是基督教義所束縛的思想的解放。他們爲甚麼有了這個要求，因爲科學上的發明，歷史上的往事，到那時候，已經能夠明明白白指示他們宇宙不是神造的，天演淘汰的公律是由人的力量可以勝過的，個人生來是自由平等的，是付得有創造能力的。因此，大家從前依靠神的心便冷了，依靠自己和同類的心便切了。所以自十八世紀以來，歐人本個人的力量，不斷的創造，一直到了現在，并且本這個平等自由和同類互助的道理，創造出社會主義來。社會主義的淵源既是這樣，他焉得不反對宗教。掉過來說，就是不反對宗教，又那里有社會主義的發生。所以社會主義自認與宗教不是并立的，社會主義者與宗教家是莫有商量的餘地。

他們的寃家不是爲一些外面的敷淺事實而成的，是爲上面那些根本不同的思想而起的。——固然是宗教殺人的事實狠不少，但只要他殺人的道理充足，十八世紀的哲學還是推不倒他的。

十八世紀以後神的創造力既移到人的手中，十八世紀以後的世界便成了樂觀的世界。靠着自己的能力，同類的互助，前途一片都是光明。我們爲甚麼要向上帝求憐赦，難道我們活着在這個自由互助的社會裏，還自己沒有方法補過嗎？我們爲甚麼要退隱着向上帝去贖罪，難道我們本這自由創造的能力，天天向社會去貢獻，還不能贖我們的罪嗎？我們的前途無限，我們只管用力。我們要求補過，贖罪，塡恨，得福，我們該當極力把我們這兩手一腦貢獻在社會的改造上，去謀他的進步。我們不該當背

着手，向着天對那不識不知的上帝去說話白白費了工夫。我們的光陰有限，我們對於社會進力的日子不多，我們要求補過，贖罪，填恨，得福，我們該當立刻向有益人道的實際去着手。這些便是社會主義裏根本的人道觀念，這些便是社會主義積極的精神生活，我們切不可以為社會主義便只是社會黨為防護工人利益起見，常常在同政府黨有些反對的事實便算了。要知道社會主義根本具得有超利益的性格，Caractère desintéressé 超實質的力量，force morale 他的趨勢，不僅影響於生產消費，還大大影響於精神修養。

宗教家對於社會主義這個超利益的性格，超實質的力量也是不能反對的。所以他說：『你們社會主義在主張為公，我們宗教家還不是主張為公？聖經上說你放聰明些，你到最後的日子是有天堂的。你儘管替別人做些事，你的好日子在後頭。照這樣說，宗教的宗旨是要替社會做事的。雖然沒有甚麼共產黨的宣言，勞工會的組織，但是耶穌那樣舍己為人，刻苦救世，比之現在社會主義者的精神，總還有過之無不及罷。』（見『近代宗教思想』第三百十一篇）

宗教家這個話，是有意表明宗教就是社會主義，雖然不盡有社會主義的實施，也總有社會主義的精神。社會主義者一味的去反對宗教，豈不是有些矛盾嗎？殊不知要在行事上說，宗教和社會主義都還有些相同的地方，要在精神上說，彼此的世界都不同了。社會主義的精神全放在此世界，宗教的精神全放在天堂。社會主義不在此世界以上去造一個命令個人思想和行為的虛渺世界。他的思想和行為不是被動的閉目去聽教義或神話的支配，是他自動的在眞理和實際上將這種思想解釋明白然後去實行。他不是以耶穌為榜樣，他是以眞理為圭臬。他對於主義僅有批評的精神，懷疑的態度。他的靈感所覺，不是難於捉摸的神，是易於了解的道理，簡單的說，社會主義是理解的 raisonné 不是迷信的 Magique 是科學的，Scientifique 不是奇異的。Mystique.

宗教家如果願意棄却天堂的懸想，耶穌的偶像，永住的信仰，特別的靈感，來完全用自己的理解，去實行社會主義，社會主義當然是不拒絕他的。如果還是坐在教堂，抱本聖經，用那悲天憫人的態度，說那大而無當的陳話，社會主義裏實在是用不着他。

不但用不着他，而且大大是社會主義一個障碍：社會主義者只這貧者太貧富者太富生產消費兩不平的社會，願意極盡心力把他革了去，另換一個貧富生活較爲平均的社會。但是宗教家便不這樣想，他說：『耶穌曾說生來本是爲服侍人的。又說，儘他快樂，我甯肯受苦我終久有天堂的好日子。又說，你只要信仰上帝，你便不覺得痛苦了。』有這樣的說法，無怪歐美的資本家都信宗教，不但個人信仰，而且願意花錢傳播宗教。他們豈是怕駱駝穿針孔的話嗎，他們是怕平民不信耶穌上面的說法。

果然，現在平民不敢再相信耶穌的說法了！天堂到頭來沒有看見，弄得來一生沒有吃飽，他們甯肯捨却天堂，他們要頓安靜的飽飯吃呀！

一九二一年三月五日法國南省茂陌利野

社會學與宗教

李璜

自從涂爾根 Durkheim 用科學方法解釋社會的事實，社會學 sociologie 便獨立成科。涂爾根研究社會事實有三個要點：第一是要完全避却豫下的概念，就是未用科學方法說明以前，我們對於宗教道德以及各種學說，都不應該信從或主張。因爲恐怕上那粗陋性情中所有必然的決定的當昇。第二是要把社會事實先就大體分類詳切的下他一個定義，然後研究的範圍方才清楚，思想才不致容易馳入概念去。第三是要勉力避去個人主觀的侵入。所以社會學家下手探討的時候，是愈能從客觀的好。——參看少年中國月刊第二卷第四期法蘭西近代羣學一篇——涂爾根既然從分類下手，他便把宗教法律道德經濟各別一類來研究。并且研究的時候，不重名而重實。faits 譬如研究宗教的時候，他不說宗教，他說宗教的事實，因爲宗教就是一些宗教的事實的集合體。要明白這個集合體的內容，當然要從他的各部份研究起來。

涂爾根首先便把宗教的一類事實分別起來，下他一個定義。——一八九八年——涂爾根并不是想反對宗教，他覺得宗教的一類事實比較其他的事實要固定一些，彊界比較分明，不管是一神教或多神教，新教或舊教，他都不表示何種主張。他把宗教的事實分析出來，使我們知道宗教的事實。究竟有那些，宗教

的內容究竟是怎麽樣他說：『若是以爲宗教是神奇不可思議的，或是聰明不能解释的，或甚至於禁止別人議論的那嗎，我們便可以停止研究。但是明明白白又有些宗教的事實放在我們眼前，并無神奇可言，不由得我們不去考驗一下』——見社會學年報第二卷以下多係採該年報中涂氏議論閱者請參看。

社會學家類列宗教事實，首先便看見一種宗教所特殊獨有的現象，就是禮拜。Culte 禮拜的東西并且是一定的，禮拜的實行并且是强迫的。固然是法律和道德也有一定的條款和强迫的性質，但是後一種是規定人與人的關係，前一種是規定人與神的關係。有些宗教固然不一定是人神關係，但是他所禮拜的事物總是神聖不可侵犯的，Choses sacrées 不像法律許人辯駁，道德因時而改，宗教所崇拜的目的物是一成不改，萬世皆宜的。這種一成不改，萬世皆宜，只求信從，不許辯駁的禮拜儀式，確是天然宗教的性質，爲宗教所獨有的。

還有一件事實也明明白白是宗教特有的，就是同教的人不但是要贊成公同的信仰，并且該當那樣永遠的贊成。不但是猶太子孫 Israélites 要相信亞和衛 Jahveh 是上帝，是唯一的天神，是世界的創造者，并且他該當永遠這樣相信超去。如同意落寬人 Iroquois 該當相信他們的種族是某種禽獸遺傳下來的。基督教對於他們教堂裏的根本教律，也是這樣的。不過有簡與繁之分。簡單的便是神話，mythe 繁複的便是教義。dogme 不管他是神話或是教義，一教裏總不准他的信徒去懷疑去否認的。一懷疑，一否認，便要受責罰。從前政教未分立，宗教借着政權，常常狠嚴酷的責罰叛教的人，非使衆人都屈服不可：這是肉體的責罰。後來政教分立，肉體的責罰不行，還有良心的責罰。Re-mitence 這種精神上的威權，在宗教家手裏，也是狠有强制的力量。總之宗教的信仰是同時具有服從性質的。換句話說，就是愈是宗教的，便愈是强制的，這個强制 obligation 的天性，狠算是宗教定義上一個要素。

這種宗教的强迫意志，恰恰與個人的自由意志相對待，因爲宗教要强迫衆人同去信從那個一定的東西，神話或教義都是特殊的 sui generis 心靈狀態，états u ntaus 與個人的普通理解 Conceptions privées 迥然不同，這無須用科學來下定義，我們都是一目了然的。性質既殊了，來源也不同，前一種是齊

有傳說，後來的人只是去相信他。這種相信或由於不知不覺被他的潮流牽引了，或由於傳說中間的事物恰恰合了相信的人的意思。但總不同後一種完全是個人的創造品，可以自由伸縮的。宗教的信仰物，或是實質的；或是意想的，都不能由個人去伸縮，神話或教義上說他存在，你便要相信他存在，教你信你便不能去懷疑。這種的教法又與尋常用經驗表示的，representation empirique 迥然兩樣了。性質本源和教的方法都大有差別，并且相反，所以宗教相信的事物，與普通相信的事物，不是一樣的意思。

有些人說，現今的愛國主義，民主主義，進化說，平等說，也爲一般人所信從，就許多方面看來，也有强迫的意思，因爲在信從這種主義的社會裏，每每不許人公然反對的，這却不是與宗教社會防護教義一樣的嗎！果然，就信從的外觀看來，却莫有甚麼分別。但我們試從他信從的本體上說，却大大不同。這個分別就是在人的精神上：dans l'esprit 對於前一種人的精神有理解的餘地，對於這種信從的道理可以用理解代表得出來。至於對後一種，人的精神先被其他心靈狀態拘束：我們非打從神話或教義中間，不能代表出我們的信從，這種神話和教義恰是與理解不相容的。說到這裏，我們更可以明白道德和法律與宗教的分別。道德和法律多半强制我們的行爲，不像宗教并且强制我們的思想。道德和法律雖先定了我們行爲的運命，但未先定我們思想的運命。宗教把我們思想和行爲的運命都一齊定了。信便須行，行便須信，行無非是表信心於實現，信只是未實現的行踪。所以我們可以說：所謂宗教的現象，就是强制的信仰，以及關係於這信仰內所有事物的實行。on appelle phénomènes religions, les croyances obligatoires ainsi que les pratiques relatives aux objets donnés dans ces croyances.

我們相信上帝降臨，便有一定的靈感，我們相信三位一體，便有一定的禱告。我們相信進化，相信德摩克那西，當然不是這樣便有一定的行爲。進化說和德摩克那西雖對於我們行爲有影響，但却是寬泛的，這種相信并且是不用禮拜的。我們由此可以在這裏引申前義，決然下一個定義，是：

所謂宗教的現象，成立於强制的信仰之上，而且這個信仰關連着許多一定的實施，對於他內裏申引出來的事物所應

該的。Les phénomenes dits religieux consistent en croyances obligatoires, connexes de pratiques définies qui se rapportent à des objets donneés dans ces croyances.

至於宗教，就是這類的現象的全體。quant à la religion, c'est un ensemble de phénomènes de ce genre.

宗教的現象，本這個定義，既基於強制的信仰，強制當然含得有命令 Commandement 的意思，命令當然發於一種權力，autorite 這種權力就是宗教社會所有的。大凡社會要個人去實行他的規則，當然要有一種權力去命令個人，然後才得一致。所以我們曾說：凡是社會的，便是強制的——參看少年中國月刊第二卷第四期——社會的力量比個人占優勢，因爲他是結合許多個人的力量而成的。并且因爲我們對於社會，有種永久依賴的狀況，也狠足以使我們漸漸對於他信仰起來。無論甚麼社會都是這樣，宗教社會更不外乎此理。由此我們可以在前一個定義下添一個結論，Corollaire 是：

宗教的根源，不是在個人的情感中，是在羣衆的精神狀態裏。他的變遷，也隨着這種精神狀態。La religion a pour origine, non des sentiments individuels, mais des états de l'âme collective et qu' elle varie comme ces états.

若不是隨着羣衆精神，是隨着個人情感，宗教的性質，必定要依各個人的天性所偏，各思其思，各行其行，不能有所粘着，不能有所拘束。那嗎，宗教社會便不能成立了。所以我們主張要尋宗教社會的根源，不在個人情感上，要在社會本身中。因此，社會學的宗教解釋，比較其他解釋頗多有幾分是處。從前的心理學家哲學家，愈從個人靈魂深處去尋宗教的存在，愈覺宗教的存在不可捉摸，後來只得把他當作一種不可了解的奇異狀態。現在換個路，在社會本身去尋宗教的存在，這些奇異便冰釋了。

我們曾說：『社會有他的獨立存在，與個人的存在不是一樣。』——參看少年中國月刊第二卷第四期——那嗎！自然是也有他的獨立想法。sa manière de pensée 不但有他的獨立想法，并且他有他的特別嗜好，習慣和需要，都與個人所有的不是一樣。這種嗜好習慣和需要，留了許多事蹟很足以表明他的意志。這種意志，既不在我們個人本有的理解裏面，所以我們便覺他的來歷有些奇特。其實這個奇特，并不與社會所表現的事物。

是根本粘着的，完全是我們個人的愚昧所發生的。這是一個暫時的奇特，也如像其他奇事，隨着科學的進化，已經漸漸的解釋了。社會科學進步，我們尋到羣衆意想的公律， lois de l'idéation collective 這種奇特的現象，當然自失其奇特了。

有人反對，說是有一種信仰和實行，很像是宗教的，但是却隨着個人自由意思發生的。果然在宗教社會旁邊，上帝信仰之外；有時各人爲自己便用起見另創設他的上帝：如像古時拜物教，一個部落都同拜一物，但是同時部落的分子，又隨其嗜好另外再各拜一物。又如今日有些教徒，他個人對於上帝的信仰狠與公衆有些出入。或者完全反對遺傳的上帝，各自本他的玄想，另創一種空中樓閣，認爲他存在，而去禮拜他；同時禮拜，他同時便是禮拜的對象的創作者。這種個人的宗教，自由的宗教，就表面看起來，覺得與上面所說的宗教現象截然是兩回事。其實這兩種宗教，——羣衆的宗教與個人的宗教——形式雖不一樣，淵源是無分別的。更明白些說，個人的信仰是由羣衆的信仰導引出來。

照前面定義，宗教不是個人的是社會的，所以他有强制的性質，來高壓個人。現在我們在這個定義反面抽個結論，就是：個人——少數的個人——受着這個强制的宗教以後，不能永久對於這個生活立於被動地位，有時去想，有時去尋，這一想一尋之間，便立刻參入個人的意見。他本來所受的那個宗教的性質，便變更了。再加以外界事物的力量，個人的想法愈趨於主觀。所以可以說在一個教堂裏，信徒愈多，異教 hétérodoxes ——同是信徒感想略有不同的——愈增。并且人類的知識愈進化，異教的色彩愈覺煊明，以至於信徒摩擬着，去自創一種與他眼中認爲有益社會的同樣學說。這種個人宗教學說，雖然內容全是由個人自創，但是考他的來源，無非是羣衆宗教的主觀形象 aspect subjectif. 所以不可以把這種宗教看成兩回事，并且在許多過去事蹟看來，他并不是相續的， successives 是同時并長的。 Contemporaines 因爲個人同化於社會的時候，也是社會同化於個人的時候。社會力量一成立，他便攻破了個性。個性一旦加入社會力量，他便把社會力量變易了性質。所以這類現象不能截成兩個時代來分看。該當認爲彼此同時互相影響的。

我們爲補足前一個定義起見，把這自由的宗教也下他一個

定義，是：

為補足前個定義，所謂又一種宗教現象，即自由的信仰和他的實施還是屬於前種宗教一類的事物。Subsidiairement on appelle également phénomènes religieux les croyances et les pratiques facultatives qui concernent des objets similair on assimiles aux procédents.

宗教與科學

李潤章

吾友周君太玄囑余為少年中國月刊宗教問題號撰『宗教與科學』一文，余於此問題，未嘗留心研究，初未敢即時承諾。乃周君催促再三，辭不獲已，因將平日所知者，拉雜書之，藉以報命。至其次序之紊亂，文字之拙劣，非所願也，願讀者諒之。

上古之世，草昧初開，其民智淺陋，所見驚奇疑異之事，皆以為有神寓乎其間而崇拜之，此多神教之所由起也。其後於經驗上發明統一之理，則又以為天地間有大主宰焉，雖大至無外，小至微塵，莫不由其意匠之所造，此一神教之所由起也。既有宗教，而天地間一切疑難勿可解決之問題，皆得藉教義以解答之，此可謂為宗教萬能之時代。

厥後人智日開，科學日見發達，於是古時如耶教中上帝所創造所主宰之一切事物，僅有惡魔(Diable)可干涉之者，至此科學亦能干涉之。自加里雷(Calilée)而後科學已完全成立。在一六〇四年左右，由擺動定律(loi de pendule)之發現，加里雷曾證明不用外方勢力可解釋自然現象。由葛卜萊(Képler)，牛頓(Newton)，拉卜臘斯(Laplace)之學說，而宇宙天體之定律以明。由拉馬克(Lamarok)達爾文(Darwin)之學說，而生物進化之原理以明。今日又由東參(J. J. Thomson)及畢漢(Perrin)之學說，而原子之搆造以明。於是由宇宙天體以至原子電子，由高等動物以至微生物，其他如雷電風雨之現象，海洋高山之生成，均可由科學說明之，而科學之能力大有向萬能方向進行之趨勢。

由是而宗教與科學之衝突以起。但科學之勢力雖異常雄大，然吾人所接觸之事物，尚有不可解者(inconnaissable)，遂有謂科學未達萬能，宗教亦未破產。此宗教與科學並立之說所由

來也笛卡爾(Descartes)認爲二者各自獨立，不相侵害。以爲科學以自然界爲範圍，以數理及實驗爲利器；宗教則以若干信條爲基礎，講論靈魂之究竟；二者各有其範圍，可並行而不背。十九世紀學者頗有以科學爲物質的，宗教爲精神的，二者永無相遇之時，故卜徒(E. Boutroux)謂『一人腦筋中可兼有科學與宗教二種觀念而不相混雜，科學家入試驗室時，將其宗教觀念暫置門外；出門時可再取之以歸』此實代表宗教與科學並立說之最力者也。

觀上所論，由宗教萬能以至科學萬能，與宗教與科學並立，三者之中究以何者爲適當乎？欲明乎此，不可不先知科學之精神，及科學與宗教根本上之異點，請略言之。

科學無論如何複雜，如何繁難，其組成之部分，不外事實(faits)，定律(lois)與理論(théories)三種。事實者乃由自然界觀察所得之現象，或由實驗室所得之結果，此實科學之主要部分；實驗科學之成立，全以此爲根據。科學定律(lois scientifiques)，乃講明各種事實之關係，或列爲數學式，或寫作簡單語，爲一定不變之關係。解釋事實或定律者，是爲理論。科學家欲其理論之圓滿，常設臆說(Hypothèses)此種臆說須與事實及定律相合，常因時代而有變遷，不過一時之理想假定而已。

科學以事實之觀察爲基礎，既如上述，而科學之究竟，卽爲眞理(La vérité)。法國大數理家班家赫氏(Henri Poincaré)曾謂『尋找眞理，爲吾人最終之目的』(見班氏所著科學價值書中：La Valeur de la Science)。科學家所作工夫卽爲達此目的者。惟是科學之長處，在以極少之理論，包括極多之事實，而科學之能力，則以已知之定律，推測未來之事實。科學事實(faits scientifiques)科學定律與科學理論雖爲科學家(Savants)所發明，然科學之成立實有至理，初非隨科學家之意識(Suivant la volonté des Savant)而偶然創造(artificiel)者也。

宗教之起原，雖學者議論紛紛，然終覺其爲人造者。人類凡遇不可解(inconnaissable)之事物，而強欲解之者，始發明教義以解之。故吾人可謂非上帝創造人類，實人類創造上帝。希臘古名哲則歐發(Xenophane)氏有言曰，『神乃人所臆造者；因而神之面具情感及語言，均與人類相同。假使牛類知繪畫，必畫其神爲牛形。』此言至今思之，實有至理。

宗教家之上帝說，爲解釋不可解(inconnaissable)之事物而發明者。科會家之臆說(Hyrothèse)，亦爲解釋科學事實而發明者。宗教家之上帝，與科學家之以太(éther)，頗相類似。吾人從未見上帝之面目，亦從未見以太之形態也。然科學家之臆說，不過爲一時之理想假定，與宗教家之上帝說，實相逕庭。科學家臆說須與事實相合，苟有一新事實出現，不能用固有之臆說以範圍之者，科學家卽另定一新臆說以解釋之。例如光學理論，已改變數次矣。最初爲牛頓之光線直射理論；此種理論，可講明平面鏡，球面鏡，及球面鏡頭(lentilles)諸事實。嗣後物理家發明他種現象：如交义光(interférence)，屈曲光(diffraction)，及分極光(Polarisation)等，不能用光線直射理論以解釋之，因採用弗海乃魯(Fresnel)之光波理論以代之。後又以光與電之關係，復有馬克斯外魯(Maxwell)之電磁光理論(théorie électro magnétique de la lumière)出現。舉此一例，亦可類推。

宗教家認『上帝存在』爲事實，而非爲臆說，於是強人以信仰，強人以服從，於『上帝存在』之範圍以外，絕不許另有異議，此與科學根本上不同之點也。

科學上之創造，須具有一種『革新』思想，而科學之精神，則以人力戰勝天然界爲歸宿。故科學家，須具有數種特性，如正確性，愛眞實性，個性(originalité)，及思想自由等。是此數種特性，與宗教教義，適完全相反也。

試一覽大科學家之家譜，知大科學家殆全生於中等社會人家，貴族子弟極少科學家，(英國爲例外，其故爲另一問題，茲不具論) 德法之科學創造家，從未有貴族子弟，蓋歐洲貴族除從事軍事之政治外，多極端信仰宗教。由遺傳之結果，漸將其距科學相近之優美天資消磨殆盡，故與科學創造之特性，愈趨愈遠也。(德國著名之大化學家歐斯瓦 W. Ostwald 在其所著之 (Grosse Männer) 中，曾有此論。)

總而言之，科學每進一步，宗教卽退一步，古時爲宗教軍隊所占領之地域，今已多半爲科學軍隊所征服。故宗教萬能，早已不成問題，卽科學與宗教並立之說，古時雖有科學家而信仰宗教者，然今後恐未必多見矣。至科學萬能一層，吾人固知科學距萬能之程度尚遠，然斷時認爲上帝所創造所主宰之事物，今爲科

學所說明者，不知凡幾，而科學之進步，正方興未艾，今日固有用科學不能解之事實，殆以科學之進步尚未至其最高度耳。近世科學之進步，雖一日千里，然未知之現象，尚不能以數計，故吾人若就現在科學已知之部分觀察，謂科學家為大學問家可也。然吾人若就科學未知之部分觀察，謂科學家尚距大學問家遠甚，亦無不可也。

宗教與進化原理

周太玄

自然知識之初型——宗教與科學之本源——信仰之區別——神與自然知識——西方最古之自然科學——中世紀之自然知識與宗教——李列，拉馬克，達爾文。——變形說——進化論——進化原理的將來——將來之無宗教

小孩子。他自幼生長在家中，他看着他的家便是一個世界的全體。有時他也知道東牆外還有天地，花園後面似乎也別有世界，但除此外便都糊糢不清楚。他再長大些，常往門外跑，常和隣家小孩在一塊兒玩，於是他所明白的，他所確信的，又不只東牆外和花園後面了。但是對於再遠點地方，他又依然是糊糢不清楚。在他覺得糊糢不清楚的地方，他自己不但沒有胆量和知識去想像說明他；並且不論別人怎樣給他說，他也總是不敢和他辯駁。因此大人要禁止他哭，便給他說有個妖怪在園子後面；要禁止他亂跑，又哄他說隔壁的人愛吃小孩子。這一些話，可憐他都只好無條件的承認，只好死死的記着，為自己的一個警戒。到了此時，雖有人拉他往隔壁人家去玩，他也抵死的不敢去了。小孩子他又常常看着身外一件任何的東西，都和他自己一樣，所以有時他趕着和樹子或螞蟻說話；有時樹子絆跌了他，他起來哭着打樹子，罵樹子。所以在小孩子眼中，看着一切物件，都有和他一樣的人格；心中想着無論甚麼事情，都帶着幾分神祕。

人類又何嘗不是這樣呢。人類真能了解他東牆外和花園後的情形，真能了解樹子和螞蟻不是和他一樣，又才有幾天功夫？可憐自來總是見神見鬼，或糊糢一片的看着自然界，並且這種『自然界的人格觀』的觀念，至今還在文明人的腦筋裏，自然科學的結論，些還不能成一種普遍的常識，這真是很不幸的事！

我們對於自然界認識，第一件事便是要明瞭進化的觀念。L'idée de l' evolution 這與自然界人格觀是不並立的。這也就是宗教與進化原理根本不能相容的地方。現在我們對於自然界知識能略有統系，略有門徑，都是由於大科學家大思想家能汲汲不倦的去探考自然界的物質或現象。他們之所以能如此，也不過因爲有一種無盡止的知識上的要求。這種要求之所以能繼長增高，也不過因爲他們不肯以一時知識上的缺乏，便永久承認一主持者。假使自來人類的思想與知識，都完全爲宗教的信仰所蒙蔽，那嗎，至今都還得不到一點自然界正確的知識。以希臘諸哲思想之自由，規模之宏大，尙且不免中世紀一千二百年之黑暗；可見宗教信仰。與自由思想自然知識的根本衝突了。

宗教與學術，本皆出於初民『思維』的一點動機。在思維不能自己滿足的時候，常常臨時產出一種信仰來塡補他。這一種因果的自然需要 Le besoin naturel de causalité 初原本出於理性。La raison 但他後來便分歧爲兩條路：一是廣義的信仰，即是通常的信仰。一爲狹義的信仰，即宗教的信仰。廣義的信仰含得有革變的可能性，因此故能於其中產出假設 Hypothèse, 容納理論；théorie 故能產生出近代的科學來。狹義的信仰，後來漸漸與感情膠結，由人類固執的天性上，再加以感情的排斥性獨占性，遂產生所謂宗教上的信仰。此種信仰，其初雖由思維產出，而其後乃絕對放棄了思維的本意，變手段爲目的了。信仰 Croyance 與迷信 Superstition 的區分，就是前一個是有革變的可能性，能究思維，能破假設。後面的一個只能崇信不准懷疑。一個是自然的信仰，一個常常是超自然的信仰。Hypercroyance.

『神』的觀念之所以產生，皆由於自然知識的不足。而神的觀念產生以後，自然知識之發展，便受梏桎。謬誤的自然觀念，如自然界之人格觀等，遂不容有駁正的餘地。但自進化原理發現以來，我們對於自然界已可尋得其統系。自然知識的基礎遂爾確立。因之神的領域便漸漸縮小起來。在今日世界上雖尙有累千累萬的人信有神，信自身不死，這都不是科學不足以使神斂跡，實在是人類已有的自然知識太不普遍了。

世界上最早而最可寶貴的自然知識，要推希臘，當紀元前六百年至一百年之間，希臘學者對於自然界的研究，極爲興盛。內中如 Thales de millet (紀元前640-584) 一派則有 Hippocrate (紀元前460年左右) Democrite (紀元前五世紀)，Anaxagore (紀元前618-547) 一派後有亞里士多德大爲發揮。希臘自然科學，便達極盛時代。(1)

自亞理士多德至李列 Linné 之間二千年最爲消沈。其中一千餘年全爲羅馬教之火與劍所屈服。至千四百年後，各處方有亞里士多德論文之印刷品。自此以後，有美洲之發現，Copernic, Keplex, Heplex, Galité 等輩出，自然知識漸見曙光。其時又有顯微鏡離形之發生。於是研究者方有利器，在千六百年以後，各處方有學院及博物院之設置。然在當時自然科學雖漸露頭角，尚不敢與宗教相背。以偉大之李列尚在其有名著作自然系統 Systema naturae 一書中，還說『動物和植物所以有許多的變異，都由於最初創造世界生物時，有無窮殊異的形式。I y a autant d'espèces difforentes d'animaux et do plantes, qu' au commeucement du monde l'être infini a créé déspeces différentes.』(2)

李列所以爲生物學開一新紀元，係因其所用方法最爲眞確。他首先用二重命名法 Nomengrature binaire 表示一物體所屬縣的種與屬，爲後來分類法 Classification 的先河。至今還是沿用。從這裏方才有了『種』l'éspece 的觀念。(3) 但李列解釋物種所依據的理論，純爲神話。常引用摩西 Moise 第一書中所擬想的創造說。雖係不欲與宗教上的教條有所抵觸，也是由於他那個時代輔助他的科學太不發展，他對於生物所知的僅僅是現時尙存的介種。(1)

到居維葉 Cuvier，他是法國的有力量的生物學者，又是主張變形說 transformation 的拉馬克的勁敵。他因爲創立比較

(1) F. Houssay. Nature et science naturelle 第七頁與第二十一二頁

(2) E Haeckel. Les énigmes de l'univers 法譯第二百七十三頁

(3) Y. Delage. Les theories de l'evolution 第十頁

(4) E. Haeckel. Les énigmes de l'univers 法譯第八十四五頁

解剖學與古生物學的原故，他對於自然知識上的供獻非常之大。在他的有名的 Revolution du globe 的書中，建立他的災異說 Catastrophe 爲十九世紀上半期生物學上爭論的一個焦點。至於變形說的概念在十八世紀的學者本已略據有萌芽。如比風 Buffon 他改正和發揮李列的學說，爲動植物的細密的整理。又德國的大詩人哥德 Goethe 對於變形的概念，亦有所發現。赫克爾曾盛稱道他。他在他的 métamorphose des plantes 一書中，卽可窺見其對於變形原理的悟澈。他曾說過『動物的體形和他的肢體在一種必然的定律之下，常爲多形的變遷，與其初型日遠。』(1) 在英國有達爾文之祖父老達爾文 Erasme Darwin 在他的 Zoonomia 書中，也不約而同的有所表現。

形變說是到了拉馬克才確立；進化的觀念，也到拉馬克才建立。但是他一身到處都是敵人，那時敎條的威力還盛，拉馬克一直到他死(1819年)還未看見他的學說勝利。他先以研究無脊椎動物著稱，但是他對於進化的根本觀念，全在他的主要作品 Philosophie zoologique 中。他說明物種並非一定不變的。我們看在短時期中看着是不變，但是考他本身的所經歷實在是有很多很大的變遷。他的變遷是有一種原因。如環境的影響，氣候，習慣遺傳之類。(2) 他又說明官能的變化，他說官能是身體的一部分，外受習用的促成，內由本能的發展，所造就成功的。(3) 拉馬克立說規模甚遠，赫克爾常稱其用演繹法將生物學應該討論的路子及方法已略爲規定，故變形說至拉馬克方確立，至達爾文乃大成。拉馬克又確立下傳說 descendance 的原理以說明人類之來源，先發端於其一八〇二年出版之 Considération sur les corps vivants. 大備於一八〇九年出版之 Philosophie zoologique. 至謂有機物種，l'espèce organique 乃一人工的抽象名詞。abstraction artificielle 不但當時宗教家視爲妖言妄語，卽有名之居維葉亦竭力反對。一八三〇年拉馬克派之聖地勒爾 Geoffroy Saint-Hilaire 與居維葉在巴

(1) 見 E. Haeckel 之 L'Histoire de la création naturelle 法譯七六頁所引

(2) J. Lamarcke phylosophie zoologique 第七章全章

(3) J. Lamarcke phylosophie zoolohique 第325-327頁

黎科學學院爲六閱月之辯論，而變形說竟爲定種說所敗。(1)

從巴黎科學院辯論後至達爾文著作出版這十三年間，生物進化論可算銷沈極了。可算是定種說最後的全盛時代。此時有可紀者便是美國有名地質學家Lyelle在一八三〇年公布他的名著Principles of geology將居維葉的災變說攻倒了。

在居維葉全盛時代，正達爾文航行各處潛心研究之時。至一八五九年而彼之物種原始遂爾公布。其書以最豐富最正確之事實材料，說明變形之定律，說明自然選擇人工選擇兩性選擇，及本能遺傳各種定律。於是進化學說之基礎乃大定。此後瓦朗士 A-R. Wallace 爲自然選擇之補充。(2) 赫胥黎證實人猿之關係。(3) 赫克爾建立形態學。(4) 其他如威斯曼 (5) 閔德勒 Mendel 之遺傳律，(6) 勒格里 Naegoli 與夫累耶司 Vries 之選傳原理。(7) 都將進化原理補充得非常圓足。十九世紀之下半期此學說已到完全勝利之時代。

進化原理的確立，給我們以最可寶貴之自然知識，其最要的如：物種之變遷，本能與智慧，人種之來源，靈魂之構成。官能及生活力之由來等等，都使我們所確知人在自然界的地位，和變化的燦爛的生物世界之由來，於是一般的創造說靈魂不死說以及其他超自然背異理的妄見，都漸漸不能立足。所以在十九世紀下半期，自然科學的進步，既一日千里。而宗教與科學的衝突也非常激烈。此種衝突之結果，宗教已完失全去其解釋自然界的權威。惟摭拾一二玄學上片斷的臆說，爲護身符。有宗教習慣的學者，雖然還有很多向着宗教表好意，或竟爲其辯護。這都因爲科學的自身倘未達到美滿的地位。但是科學日進無已，宗教範圍亦日縮無已。後來的人宗教的習慣日少，思想的遺產日富，宗教終不久即可消滅。

(1) Y. Delage. Les Théories de l'évolution 第一六頁

(2) 見1872年出版之La sélection naturelle 法人 L. de Candolle 譯本及1858年出版之 De la tendance des variétes à s'écartes indefinimont du type primitife.

(3) Du singe à l'homme 法譯本

(4) Generelle morphologie des organismen 1886 柏林

(5) Vorträge über Descandenztheorie

(6) Y. Delage. Les theories de l'evolution 第十二章

(7) Y. Delage, Les théories de l'evolution 第八章

在現在看來進化論的自身，雖然還有很多地方待補充。但因近來各科學哲學的原故，這種補充的機會日多。進化論本身受哲學上的影響而使他的色彩愈更新鮮，趣味愈更濃厚。如布圖嚕 E. Boutreux 的自然律的偶現 De la contingence des lois de la nature 和柏格森的創造進化論勒當德克 F. le Dantec 的生物哲學之類，都是對於進化學說上爲絕大的補充。所以廿世紀以來之進化學說，其質與量無形中已添加不少了。

宗教與科學立於爭戰地位而尤以進化原理爲最。因宗教家主見極深，對於自然界知識極缺乏。其對於自然界的認識，以情感代知識，實不啻以耳代目。即以基督教對於自然界知識之缺乏實屬可驚。耶穌爲人雖極忠實，極熱誠，然其對彼先進之希臘諸哲所已有之自然知識，乃一無所知。其原始的宇宙人生觀，乃盡取材於摩西致遺留後世教徒以極難附會極難自圓其說的缺憾。

* * * * * *

人類全體的歷史本與一個人的歷史無殊。當個人在孩童時代，因知識未充足，精力不集中，精神上本不免發生許多無根無稽的幻象。這種幻象在臨時缺乏的時，本可用來爲聊勝於無的滿足。但在智力進步，材料充足以後，這種幻象當然新陳代謝爲正確的自然知識所代換。如本文最初所舉的例，當那個小孩子長大了；隔壁吃孩子的欺語，和後花園裏妖怪，是否還可嚇得着他？他偶然爲棹子絆跌了，他是否還要報復那個棹子和報復一個人一樣？

我們已經生在甚麼時代了？我們應該怎麼樣知道我們的四周，和我們自己？我們應該怎麼樣做成人的事，說成人的話？我誠懇的希望我親愛的青年忠實的下一個答語。

一九二一年四月六日夜　巴黎

信仰與宗教

李思純

現今擁護宗教的人，大概注意於信仰問題。因爲宗教的可貴，便是在一切人類靈魂之中樹立黃金一般的信仰。此種信仰，乃人類之精神生活。與物質生活對立而互相調和。當現代人類沉浸於物質的迷夢之中，精神生活早已墮地。若再力攻宗教，使精

神界愈益不振，物質之禍因而愈深，是萬萬不可的。所以因爲注意高尙的精神生活的原故，而着重信仰，因爲着重信仰的原故，而擁護宗教。此等用意是無論誰人不敢反對的。不過反對宗教的人，對於信仰，却別有一見解。

信仰爲物萬無可反對之理。人類也萬無離信仰而有生活之理。但信仰爲物，是一種心理作用，從心理學上看來，乃是有理性動物所同具有廣大無邊的意義。決非僅屬於狹隘的宗教作用。試把信仰的內容剖解考察一下。

『信仰』這字在英文爲 belief，在法文爲Croyance『知識』這字，在英文爲 knowledge，在法文爲 Connaisance，從一般的心理學上解釋，二者是相背反的兩個方面。知識所了解，決非信仰。信仰亦決不依賴知識而存在。但從人類實際心理，一加考察。人類日日求知，自非全依信仰而生活。但人類一面在日日求知之中，一面又不能離信仰而生活。信仰與知識却也不是十分背反的東西。

除了極端的『智慧主義』(intellectualism) 的哲學家心理學家外，很少輕視信仰的。因爲信仰是人類的家常茶飯，隨處都

可發見他的緊要貴重。入水要溺死，入火要焚死。每日要吃飯睡覺。死了的人不會再活。這雖是從經驗得來的知識，但我們又何常人人都親身去試驗過一回，而後得此結論呢？只不過信仰罷了。科學家是最重知識，最輕信仰的。但我們試一考察科學家所用的科學方法。第一，觀察及實驗。(observation and experiment) 第二假設。(Hypothesis) 第三，證實。(Verification) 他們終身從事於此，也無非信仰照這樣做去，方可求真罷了。更如希臘哲學家的懷疑派學者。(Sceptics) 他們終日懷疑。見此也疑，見彼也疑。可以說他們毫無信仰了。但詳細考察，他們自負他們這種遇事懷疑的態度是不錯，這自然也是一種信仰。

信仰與知識，內容自然不同。照一般的解釋，『知識由推想之動力而決定，信仰由非推想之動力而決定。』(La connaissance est déterminée par des motifs suffisants, la croyance par des motifs insuffisants) 所以信仰與普通所謂知識自然不同。知識是生於感覺。(Sensation) 由感覺而成知覺，(perception) 成觀念，(idea) 更成概念，(Conception) 然後乃爲知識。信仰却不然，信仰只是突然而起，莫有甚麼階梯，只是一種直覺

(intuition) 便了

要知道信仰在心理學上的地位，必須知道直覺的價值。直覺是突然而來的東西，許多宗敎家哲學家文學家美術家，都賴此成了大功。所謂『忽然貫通』『頓悟』『直指本心立地成佛』『下筆如有神助』『妙手偶得之』種種，都是直覺的說法。信仰這東西，既不須要推理，(inference) 也不需三段式，(Syllogism) 只是直覺的作用罷了。純淨直覺，(pure intuition) 不要感覺的輔助，也不要概念的完成，康德赫格而所謂純淨理性，(pure reason) 正和純淨直覺相合。

直覺爲物，是否一種知識呢？據一般哲學家的解釋說，『直覺是知識的一種方式。』(intuition is a moda of knowledge) 康德與直覺下的解釋道，『知識由物的立刻自身顯現。』(Connaissance se rapportant immediatement a des objets) 這樣看來，直覺實是一種特異的知識。不過突然而起，與推理作用得來的知識：大有不同，不需經過三段式的思想律，而自能認識不誤。信仰爲物，既本源於直覺，所以自有他的不會誤謬的道理。直覺不會誤謬，信仰也自然不會誤謬。直覺有科學的根據，信仰自然也有科學的根據。直覺不可輕視，信仰自然也不可輕視。直覺是一般理性動物所同具最普遍的一種心理作用，信仰也是一般理性動物所同具最普遍的一種心理作用。直覺不是少數宗敎家所獨具的，自然信仰也不是少數宗敎家所獨具的。

反對宗敎的科學家有他的『假設』『原則』的信仰。反對宗敎的唯物派哲學家，有他的『物質世界』的信仰。反對宗敎的主知主義哲學家，有他的『知識萬能』的信仰。乃至反對信仰的懷疑派哲學家，有他的『遇事懷疑總不錯』的信仰。從這樣看來。有人類便有信仰。有心理便有信仰。怎麼一般宗敎家說信仰爲宗敎專有物，人類離了宗敎，便莫有信仰呢？

論到這裏，宗敎家必要起而辯護說，宗敎的信仰，乃道德信仰。人生若離了道德敎條的信仰，豈不危險麼？這話却又有弊。原來宗敎家遇事存心包辦。既不能包辦一切信仰，又退一步，劃小範圍，來包辦道德的信仰。若說只有宗敎家方知道甚麼是道德信仰。那麼一般人生哲學家，和一般道德家，(moralist) 何必再宣傳人生眞諦呢？中國民族的長處，便在數千年來，居然能超脫宗敎範圍，而達到『以道德的敎訓，爲人生社會之基礎』的程度。

這便是道德信仰，不專屬於宗教的鐵證。若宗教家兢兢以道德的信仰自許，在歐美還不說，在中國却是事實上不許可。

信仰起源於直覺。直覺是一種突然而生帶有情緒(emotion)的特種知識，所以信仰也只是一種知識。人類隨時有信仰，正如家常便飯一般。不必一定要坐在教堂或寺院裏，『唸南無』『做彌撒』的時候方是發生信仰的時候。明白這道理，宗教家的危言聳聽，便不足以動人了。

在求知的方面，科學既已戰勝宗教，而代替他了。——科學便作爲還不能完全代替，但科學實尋見了求知的正路。——宗教家在知識方面，而早已讓步，而退守於信仰的城壘。但他這信仰的城壘，也不甚堅固，恐怕終不是藏身的好處所啊。

一九二一年四月五日於巴黎拉丁第四區。

宗教問題雜評

李思純

宗教與哲學，在歐洲都是逐漸畫小了範圍的東西。但近代哲學，已趨於實際的，從實際事物的各方面，建立哲學。因此哲學的範圍，又由小而大，顯然有復古的傾向。實驗主義(Pragmatism)這東西，頗能在哲學界開一新境界，這是人人知道的。宗教自被支解以後，教徒奉而勿失的只是『神意』與『信仰』兩件事。正如哲學被支解以後，只好以『形上學』(metaphysics)一部自保。甚者還有人說，將來的哲學，不過是哲學史罷了。現今哲學頗有新境界，我們敢信哲學的將來，斷不止限於哲學史。但宗教的新境界何在，宗教的將來又如何?

宗教唯一鵠的，便是上帝。上帝的意義，便是神。他的存在，超出人類知識以外。但我所疑問的，這上帝究是人格的，還是汎神的。主汎神教(Pantheism)的人，自然說是汎神的。汎神與無神，已是很接近了。我敢言無論甚麼頑固的宗教家，生在這時代也不敢悍然主張人格的上帝。我看見美國 Paul Carus 著的一本『科學的說教，』(Homilies of science) 他是主張新宗教的人。但他書中的一章，名作『上帝是心麽?』(is god a mind?) 他說，『人心是由上帝想像造的，上帝以想像造人類，即以此想像造自身，故上帝便是人心。』(god created man in his own image, in the image of god created he him, man is like

god! man is mind, therefore god must be a mind) 照道樣看來，宗教家早已逃入哲學裏面藏匿天堂，人格的上帝最後審判那裏還有立足之地。

我信哲學的上帝，不信宗教的上帝。哲學的上帝，如二元論 (Dualism) 所主張，分宇宙萬有為物質的世界與非物質的上帝之兩部。上帝便是一種『不可見之權力』(unseen power) 或『不能知』(unknowable) 或曰『自然』(nature) 也無不可。尼采的權力意志 (the will of power) 柏格森的創化 (evolution creatrice) 也都可說是哲學上的上帝。赫克而的一元 (monism) 還是赫克而的上帝。此種上帝便非如宗教家所標舉。本體雖不可知，却可以朋白認識。可憐宗教家所主張的上帝。毫無一定，可大可小，隨攻擊者的方面而任意變更。被攻急了，便逃入哲學，以圖庇護。席勒 (Schiller) 說的『無論何處所為合理，便是上帝』(god is wherever right is done) 託爾斯泰說的，『愛之所在，便是上帝。』(where love is, there god is) 此種意義，宗教家強欲用為被攻之護符。其實利用此說，無異自身取銷立足地，作無神論的證明了。

宗教與科學相鬪爭的歷史太長了。科學家如哥伯尼 (copernicus) 克泊勒 (Kepler) 加利里阿 (Galileo) 牛頓 (Newton) 赫堅司 (Huyghens) 達爾文 (Darwin) 都曾與宗教有爭鬪的歷史。至今科學家雖戰勝，而宗教的餘燼猶在。推原科學所以不能消滅宗教的原因，法國現代大哲布圖爾 (Boutrou) 的『科學與宗教』(science et religion) 一書，說得極為透闢。他說『科學是人類能力活動的創造，宗教是人心深處的願力實現。』(La science comme creation de activité de l'homme, La religion comme realisation du vouloir au plus profond de l'ame humaine) 從這樣看來，科學既與宗教的立足點不同，出發點不同，科學的能力自然不能代宗教。我們若要尋宗教的真實代替物，不須從科學裏尋，哲學與美術的作用，便卓卓有餘了。

人類知識方面的滿足，可以取之於哲學與科學。情感方面的安慰，則可以取之於藝術與宗教。涵養高尚感情，優美品性，宗教與美術的效用是一致的。以宗教來解決知識及智慧的問題，這是中古時代教士的思想。現今雖最頑固的教士，也承認宗教之解決知的問題，遠不如科學。『進化是僅由於智慧的控引麼？』

(is evolution directed by intelligence?)這問題是宗教家常用以反詰科學家的。可見近日的宗教家，已承認宗教與智慧不相關，從此宗教於知的方面，宣告破產，所餘的只有情的方面。但情的方面，又有了美術的代替作用，恐怕也不免於破產。哥德(Goethe)詩道，

人具學與藝，
更具有宗教。
人缺斯二者，
宗教乃必要。

wer wissenschaft und kunst besitzt,
Der hat auch religion;
Wer aber beide nicht besitzt,
Der habe religion.

從這詩看來，可知科學與藝術二物，已把知識感情兩方面，支配無遺。宗教既被支解，還有甚麽效用可言，所存的不過是偶像與儀式罷了。蕭伯訥說的，『試考求人類所信仰的，不是從他的信條中來，只是從他日常所行的一種臆斷中來。』(what a man believes may be ascertained, not from his creed, but from the assumption on which he habitually acts.) 臆斷的上帝，那裏是真實的上帝，若以偶像與儀式爲上帝所在，那更錯誤了。

藝術之於歐洲，希臘時代寄於雕刻造象，中古時代，寄於寺院建築，文藝復興寄於圖畫，近代寄於文學。希臘造象，人神和一，並無不同。自希臘衰微，希伯來思想代起，宗教思想乃盛，當時所謂『人神(man god)已死，神人(god man)代興』，可見一斑。中古宗教思想，如日中天，但騎士詩歌，所謂異教精神，還是時時流露。自文藝復興以後，至十九世紀，而宗教藝術大衰，畫家自然派出，便離宗教而獨立，宗教畫之減少，是事實上不可掩的。至於近代文學，更是與宗教不相牽涉。藝術與宗教，久已奏分離之效。藝術之代替宗教，也可望有成功之效。巴黎一八五七年的 salon, 正是自然派的平民畫師米勒 (j. F. millet) 陳列他的名作『拾穗』當時的評語說，『吾幾欲呼此畫，而謚之以宗教畫之名。』(I might almost say that it announces itself as a religious picture.) 可見藝術的美妙，真有代替宗教之功。歐洲的恆言說，『美卽是善。』(beauty is good) 樂利派 (Hedonism)

的倫理學家說，『善卽是快樂』(good is pleasure) 藝術的代替宗教，便以此理爲基礎。

科學與宗教相攻甚苦，正如布圖魯說的，『科學爲宗教所桎梏，宗教亦爲科學所桎梏。(La science genée par la religion, la religion genée par la science.) 其實在現今時代，科學家儘可不必再攻擊宗教了。因爲宗教家已低首下心，把智識方面的權威，一概滅去，退守於信仰與情感的壁壘。並且承認科學家纔配談求眞。科學家已得了全勝之勢，再苦追窮寇，便算勝之不武。回想中古時代，教徒包辦一切智慧知識方面的事業，與今日相較，何啻天淵之隔。當日的人類起於亞當夏娃，男子有靈魂，女人無靈魂等等的臆僻謬論，今日便是頑固的教徒，也不敢用爲知識上的信論。今日講新宗教的教徒，口裏也剽竊了不完全的進化論，或哲學思想，做掩飾的器具。中世紀的教理獨斷主義，(dogmatism) 在當時威權無上，自從被科學家的懷疑主義，(scepticism) 與非神主義 (agnosticism) 所攻擊，在今日已身無完膚。所以在科學方面知識方面，已奏全勝，儘可休兵。現今的急務，莫過於在藝術方面情感方面，竭力建設，竭力擴展，作代替的工夫罷了。

康德說科學所研究的，是人類的實際理性。(practical reason) 宗教所研究的，是純淨理性。(pure reason) 其實純淨理性，是哲學的問題。當康德的時代，哲學與宗教的領域，還未明白分剖。這話不過是哲學上的問題，不是一般宗教家所能假借辯護的。

斯賓塞雖是進化論哲學家，他的倫理學思想，却偏近於樂利主義，一般宗教家也去附會。——我所見的科學的說敎一書，便是如此，——却忘了斯賓塞是達爾文的嫡系，恰是宗教的對敵者。他的非宗教意見，大概散見各著作中，人人共見，豈可誣罔。近代哲學，倭鏗柏格森哲姆士都有輕視科學的趨向，哲姆士尤號爲反智慧主義，(anti-intellectualism) 宗教家也都勉強加以附會利用。却不知哲姆士的反智慧，不過是趨重實際經驗。柏格森雖鄙視科學不足以求眞，但他的說法，究與宗教家有別。倭鏗注重人生，趨向心靈。他曾說，『宗教的自身，便是問題。』平心論之，我們何嘗以科學爲滿足，何嘗以爲只有科學便足以求得宇宙之眞際。但若說除了科學，只有宗教，惟宗教能得宇宙之眞，這種邏輯，却在我們思想中間，萬萬不能成立。

宗教家的宇宙觀，是定命主義，又是目的論。他們因爲主張神造世界的緣故，不得不主張定命論和目的論。世界是由上帝的意思造成，上帝的意思自然主張趨善去惡，向着進化之途。所以宇宙是有目的的，有計畫的，並且是有善良目的，與善良計畫的。這種說法，却與羅素的中立說相反。羅素說，宇宙是中立的。世界是進化還是退化，此刻很難斷定。中立的結果，或者有時比趨善的結果好。從這裏看來，宗教家神造世界的目的論，與此大相背反。現今或有人疑羅素主張新宗教，我敢信他的見解，理論，與宗教家決不相近。萬難利用的。自從十七世紀以來，哲學家如康德培根，孔德，赫格爾，笛加耳等，都曾統一過一時的思想界。到了現在，雖以倭鏗的偉雄，柏格森的超妙，哲姆士的切實，羅素的精確，都不過分道立說，莫有包舉世界的氣概。人類思想進步了，哲學還不能統一，要建立宗教以統一思想，豈非夢想。

提倡建立新宗教的名人，以孔德(A. Comte)與託爾斯泰爲最著。孔德要建立的是人道教(religion humaine)託爾斯泰欲以『勞』(Labour)與『愛』(love)爲宗教，在他的『我的宗教』(my religion)一書中發揮不少。究其實際，他們想建立的宗教，何嘗成功。大概哲學家或思想家到了發揮盡致的時候，總願建立一種新宗教，但發宏願者太多，而新宗教至今毫無消息。喬答摩，耶穌，謨罕默德，決不能再出現於二十一世紀，新宗教不過是學者一種野心幻想而已。

布圖魯『科學與宗教』一書，主張科學宗教各有界域。排斥以科學建立宗教，或以宗教附會科學。所以他於赫克爾的一元哲學，頗有批評，大可供研究宗教問題者的參考。最奇怪的，美國近五十年，有一種離奇的人，自號爲基督教科學家(Christian scientists) 其中以愛第夫人 (mrs, m, B. Eddy of Boston) 爲首領。其最著的行爲，是治病不用醫藥，狠爲神祕。他們聯合了這不倫不類的名稱，糅合科學宗教爲一事，眞可算得非驢非馬，正是布圖魯所痛訶的。

人類不能離信仰而生活，我也承認，不過信仰的作用，不限於宗教。宗教與信仰，兩個名辭，不在同等廣大的範圍內。若假定眞有宗教的人，便是眞有信仰，此種邏輯，豈能成立。道德的教條，倫理的教條，本可離宗教而獨立。蘇格拉底與孔子都是道德崇高信仰豐富的人。但我們只能稱他們爲道德家，(moralist)不能

稱他們爲宗教創始者。(religious pionoer) 從此點觀察，若說離了宗教，便無信仰，離了宗教，便是危險的生活，這話還要審慮。

我雖以爲信仰宗教，是不必要，但我却贊成研究宗教哲學。研究宗教哲學的事業，等於披沙揀金，荒漠的沙原中，却儘有豐富的寶藏，待人發掘。如佛學之在中國，尤爲明證。我們研究宗教哲學，驚嘆之餘，又不勝其悔恨。因爲儘有許多可寶貴的學術思想，被宗教所牽累貽誤。治法相宗，讀唯識論，宗教哲學，不少可供採擷的。因明自經足目之創造，又經陳那之改革，再得窺基爲疏證，儼然印度的名學。但我們試一考求，他與西方邏輯，自有差異之點。他的辨論之法，所謂三支論九句因，自是科學的法式。但現量比量之外，既有聖教量，而世間相違，自教相違，又懸爲嚴禁，這便是宗教之牽累。所以人說，因明在護法不在求知，這是無可諱言。宗教之有害於哲學如此。周秦諸子中，以墨子爲有名學的思想。墨子之教，嚴立戒律，傳授矩子，頗有宗教形式。他的名學經說上下，有『本於古昔聖王之言』一條，這便是聖教量的意義。墨經名學之不昌，未必不因此故。所以欲求學術思想發達，不可不屏除宗教思想。

那教的摩西十戒，都是最粗淺的道德教條。教義之立，以信(belief) 望 (Hope) 愛 (love) 三者爲基礎。其所包含的宗教哲學，已較佛教爲薄弱。基督新教(christianity) 較之加特力舊教 (Catholicism) 自然稍勝一籌。有人比喻，加特力舊教譬如一隻大舟，人登此舟，便登天國。基督新教，譬如無數小舟，散布與人，任其自爲蕩槳，風浪來時，各自努力，能登天國，全賴自力。這話頗能把兩教不同的要義揭出。但若依新教主張，人雖信教，未必便登天國。要登天國，全賴自己修持。此等說法，已是純粹的倫理論道德論，失却宗教性了。

基督教自然與社會主義有關。原始的社會主義，都是慈善的社會主義，(philanthropic) 不是科學的社會主義。(scientific) 科學的社會主義，是原始於馬克思的。從前如英國的阿文 (Owon) 與法國的聖西門 (Saint Simon) 傅立葉(Fourier) 的社會主義，大概起原於人道博愛的思想。所以傅立葉有人稱他爲基督教社會主義。(christian socialism) 社會主義之與宗教有關，大概於此可見。馬克東拿 (maodonald) 的『社會主義運動』(the socialist movement) 書中第四章，講得最爲明

自古代基督教的格言也有此等意義。耶穌說『駱駝入鍼孔，比富人入天國容易。』(it is easier for a camel to go through the eye of a needle than for a rich man to enter into the kingdom of god.) 又說『去罷，將你所有的都賣了給與貧民，你將得天國的寶藏。』(go and sell all that thou hast and give to the poor and thou shalt have treasure in heaven.) 此種說法，是基督教社會主義的發源。但現今社會主義，已具科學的性質，宗教的社會主義，早不存在。凡社會主義者，都高標反對宗教的旗幟，宗教與社會主義，有不並容之勢。推原其故，因爲人類的信仰，已由神的而移於人的，已由宗教而移於主義。所以人稱社會主義爲新宗教，羅素之論俄國蘇維埃制，比之於克林威爾之清教徒 (puritan) 執政時代，尤足爲信仰不專屬於宗教的證據。主張無宗教便無信仰的人，於此可以警覺了。

法國是加特力舊教的國家，宗教思想，雖比他國稍衰，但政教分權，也還不是狠久的事。至今國會中還有甚麼自由活動社 (action libre) 便是以擁護宗教爲旗幟的政黨。我想歐洲國家民族的繁榮强盛，大概宗教一物，也不無微勞足錄。但欲以此移

殖於中國，却是情形不類。大概宗教與軍國主義，性質相同。宜於神祕篤重的民族，而不宜於寬博和易的民族。歐洲民族，神祕篤重，故宜於宗教，亦宜於軍國主義。中國民族，寬厚和易，故不宜於軍國主義，亦不宜於宗教。今日欲以歐洲宗教思想，强移殖於中國，正如欲以歐洲軍國主義，强移殖於中國一般，其成效可以逆料。

孔夫子主義 (Confucianism) 算不算中國的宗教，這話聚訟紛紛。據我的意見，孔子確非宗教家，而孔教之在中國，確是宗教。正和老子確非宗教家，而崇奉老子的道教，確是宗教一般。孔子被人强抬作宗教偶像，其罪歸於漢儒。甚麼麟德素王，陰陽五行微言大義，製造了無數的假證據假傳說。因爲孔子學說，被勉强製造成了宗教之後，以致他的 dogmatism 專制千古。此種專門製造宗教的人，至今還不絕於中國。最著的有廣東的康有爲與我們四川的廖平——章太炎先生說的，廖平以經典爲圖書符命。——至於陳煥章之流，立孔教堂，設傳道會，更是等而下之了。所以中國四千年的歷史，雖無宗教家創造宗教，却有宗教徒製造宗教。說中國有宗教家，這話未必然。說中國莫有宗教，這話也

要審慎。

可憐中國雖有宗教，而世界民族中，宗教思想最薄弱的，莫有比中國更甚的了。自秦漢以後外來的有印度的佛教，突厥的回教，遠西的耶教。本土自己製造成的，有變相的孔教，附會的道教。這樣櫛比層列各種殊異的宗教，若在西方民族，因信仰的不同，必定流血千里，教爭屢歲，而最後定於一尊。中國民族，却聽其自由發展，並行不悖。曾國藩洪秀全的信仰不同，而所爭的還是政治上的原因爲大。西方的十字軍戰爭三十年戰爭，清教徒戰爭，是決不能發生於中國的。唐宋的帝王，一時高興，叫天下佛寺改爲道觀，而天下佛寺立刻消滅。叫天下道觀改爲佛寺，而天下道觀立刻消滅。通常的社會習慣，奉孔子教的士人，家行喪祭，僧道聚於一堂。凡此種種細微的地方，都可證明中國民族的宗教思想，萬分薄弱。西方民族神祕的宗教信仰，篤重的軍國主義，斷難輸入東方寬厚和平的民族腦子裏。所以我的意見，强殖宗教思想於中國，正與强殖軍國主義於中國一般，同歸於無效。這是中國民族的短處，亦是中國民族的長處。

現今不贊成反對宗教的人，無非懼怕民族信仰的傾墜。這種用心，我是極爲同情。但在這宗教思想本來薄弱的民族中間，盡力去强殖宗教，强培信仰，也決無成功的希望。如說利用宗教信仰以振作民族精神，這却錯了。因爲宗教是決不能利用的。宗教根於自然的信仰心，人工的利用，與自然的信仰，正是仇敵。現今主張宗教的人，無非利用宗教的人。以利用的心，提倡宗教，如何能得宗教的效益。哲姆士說的：『上帝不能被知，不過簡單的被用罷了。』(god is not known, he is simply used.) 這話正足以代表一般宗教徒的思想。人類何嘗在宗教的本身上，感覺他的價值，只不過是在人世的效用上感覺他的價值。德國 Arthur pfungst 的詩道：

我不畏痛苦於地獄；
亦無世間罪可贖。
但畏無此降苦一權力，
迫人償報塵世之惡業。

No, I do not fear the pains of hell,
Nor in worlds to come an expiation;
fear no powers which by tortures fell

for our earthly faults threat compensation,

大概主張宗教的人其心理便是如此。不過信仰不專屬於宗教，事實上已可證明。而在這素無强烈的宗教信仰的民族中，去勉强提倡宗教信仰，確是可以不必。無論如何，較純淨的道德倫理方面的精神信仰，自是必要的。

從玄學（metaphysic）方面去研究上帝，那是極困難的事。宗教所以立足的地方，大概和玄學方面有些相干。但我們要知道玄學的上帝是一種不能證明的假設。(Hypothesis)與宗教徒口中所說賞善罰惡的上帝，是完全不一致的。玄學的上帝。解釋不一。二元論（Dualism）區分精神（spirit）與物質（matter）爲分立的兩界。互相影響，而不互相了悟。（incomprehensible)因爲此分立的兩界，確能相關係而爲一個本體，(substance）所以爲改正二元論的謬誤起見，而一元論（monism）從此產出。一元論的意見，在本體的絕對聯合，(absolute unity of substances)認上帝爲一個『無限的元』(infinite subject)更從自然的徵示呈現，(objectifying in nature)而爲一個『無限的象。』(infinite object)因爲這無限的象的徵示呈現，而萬有汎神論（pantheism）從此產出。萬有汎神論以爲上帝便是萬有。他的主要的言語，便是『一切此上帝；上帝此一切。』(all is god and god the all.)所以自然的呈現，便是上帝的徵示。由此而自然即神論（Deism）又從此產出。自然即神論主張自然便是神，而不承認自然爲神的徵示。是較汎神論更進一步的說法。凡此種種，都是玄學家去假定宇宙的一個 subject, 都是屬於知識（knowledge）方面，而不屬於信仰(faith）方面的。現今的宗教家，只有利用此爲托足所，作唯一的被攻甲盾了，但只有歐美的宗教家，方能語此。中國的教徒，那裏配說得上。

玄學上對於上帝，有兩樣的認識。認他是超絕的，(transcendence）也同時認他是內含的。(immanence)超絕的是人類知識所不能達到，內含的便是人類知識中所能具有。內含的是在人類經驗世界中，超絕的是在人類經驗世界外。若不認上帝爲超絕的，那便成了唯物主義，(materialism）或唯物的汎神主義。(material pantheism)若不認上帝爲內含的，便置上帝於世界以外，作宇宙的外來創造者。宇宙也成了機械的，(mechanic)而非有機的(organic)了。所以真正的上帝，是超絕的而又兼內

含的上帝。在內含方面便是『知的，』(known)在超絕方面便是『不知的。』(unknown)宗教家承認上帝創造世界而不承認世界創造上帝，未免只注重超絕的方面，而太不注意於內含的方面。這便是玄學的上帝與宗教的上帝的小小異點。雖然近代的教士，也大聲疾呼，說上帝便是人心，這不過附會哲學思想以自保罷了。

宗教家的上帝超絕說，頗有被攻的笑話。我記得一本哲學書上說有一位宗教家宣言，『上帝存在於空間時間以外。』(God exists outside of space and time.)被人攻擊他道：這句話中的『存在』(exists)一字，是個現在動辭，便與超出時間一義相背反。『存在於外』(exists outside)二字是指的位置方向，便與超出空間一義相背反。從此看來，上帝存在於空間時間以外的一句話，豈非矛盾？這雖是笑話，大可證明宗教家簡單的『超絕上帝，』萬難成立。

宗教與哲學，自然狠有關係，不能一筆抹煞。不過我以為現代中國，却是科學幼稚的時代，並不能與歐洲厭倦科學思想的情形相比。所以不願主張宗教信仰，因以保存及長養多數的自由思想家，(free thinkers)還是目前的要義。至於邪化『理智的赤熱』為『宗教的白熱』的新宗教，究是甚麼樣一回事，無從知道。現在就事實論，不但不在建立的時期中，也並不在萌芽的時期中，自然不必過問了。

『以美術代宗教，』我是贊同附和的一個人。因為美的作用，可以陶冶高尚感情，藝術能引美的情感，自然能導善的趨向。所以一切宗教都以一種美感表出最高生活，以實行他的propaganda 佛教的光明淨土，妙莊嚴路，妙蓮華，拈花一笑，華嚴樓閣，金色臂，千手眼，兜羅綿手。耶教的天國樂園，(paradise)回教的戰血如紅寶石，都是一種美的境界，也同時是一種善的象徵。所以高尚感情的陶冶，悲苦人生的安慰，藝術實有代替宗教的作用。若科學代替了知的方面，美智代替了情的方面，宗教的存在自然便是疑問。

一九二一年三月三十一日，於巴黎拉丁區

蔡子民先生關於宗教問題之譚話

周太玄記

我因為宗教問題特訪蔡先生譚話。現在將譚話的結果記在下面：

將來的人類，當然沒有拘牽儀式，倚賴鬼神的宗教。替代他的，當為哲學上各種主義的信仰。這種哲學主義的信仰，乃完全自由，因人不同，隨時進化，必定是多數的對立，不像過去和現在的只為數大宗教所壟斷。所以宗教只是人類進程中間一時的產物，並沒有永存的本性。

中國自來在歷史上便與宗教沒有甚麼深切的關係，也未嘗感非有宗教不可的必要。將來的中國，當然是向新的和完美的方面進行，各人有一種哲學主義的信仰。在這個時候與宗教的關係，當然更是薄弱，或竟至無宗教的存在。所以將來的中國，也是同將來的人類一樣是沒有宗教存在的餘地的。

少年中國學會是一種創造新中國的學術團體。在這個過渡時期，對於宗教似乎不能不有此一種規定，亦如十餘年前法國的 Mission laïque 一樣的要經過一番無宗教的運動才有今日。

我個人對於宗教的意見，曾於十年前出版的『哲學要領』中詳細說過，至今我的見解，還是未嘗變更，始終認為宗教上的信仰，必為哲學主義所替代。

有人以為宗教具有與美術文學相同的慰藉作用，對於困苦的人生，不無存在的價值。其實這種說法，反足以證實文學美術之可以替代宗教，及宗教之不能不日就衰亡。因為美術文學乃人為的慰藉，隨時代思潮而進化，並且種類雜多，可任人自由選擇。其親切活潑，實在遠過於宗教之執着而強制。至有因美術文學多採用宗教上的材料，因而疑宗教是不可廢的，不知這是歷史上一時的現象。因為當在宗教極盛的時候，無往而非宗教，美術文學，自然也不免取材於此。不特是美術文學，就是在後來與宗教為敵的科學，在西洋中古時代，又何嘗不隸屬於基督教？彼此的關係，又何嘗不深？自文藝中與時代用時代的人物及風俗寫宗教的事跡，宗教的興味，已漸漸薄弱。後來採取歷史風俗的材料漸多，大多數文學美術與宗教毫無關係，而且反對宗教之作品，亦日出不窮，其慰藉吾人之作用，仍然存在。因此知道文學美術與宗教的關係，也將如科學一樣與宗教無關，或竟代去宗教。我曾主張『美育代宗教』，便是此意。

我從未見過上帝 (Je ne voir jamais Dieu)

節譯罷爾比斯 (Henri Barbusse) 光明 (Clarté)

汪頌魯譯

按光明這本書，是罷爾比斯於一九一八九月才完成的。可說是繼續他火 (Le feu) 一書的著作。罷氏的思想和作品在現代是什麼價值，國內書報上已常有人介紹，我不再贅。至於這本光明也是一部小說。書中主人為一勞工。上半部專描寫勞動界的苦痛慘淡的生活。下半部是說歐戰起了，那工人抱着國家主義去從軍。在戰場上親歷幾許辛苦目睹戰爭種種的罪惡，忽猛然覺悟。才由國家主義一變而為世界主義。仍歸家從事勞動。有人說罷氏現組織的光明團就是推行他這部書中所反對的虛妄謬誤的主張。（參看張崧年譯精神獨立宣言之關於罷氏的介紹）現在所譯的這篇。不過是這部書下半部裏的一小段。這部書既不是專為關於宗教而作，則是罷氏對於宗教的其他意見，我們當然不能盡知。却是我們從他這不信上帝存在的一小段看去，也可說窺見罷氏宗教觀的一斑了。

頌魯附誌。一九二二，三，在法國。

我由戰地的療養院回來，已經過了兩天。那晨披衣起床，推開遮陰板一望，就街市上的情形看來，曉得今天是禮拜。

我穿起我從前的衣服，到鏡台邊注意修飾一下。這是因為禮拜日人家都要穿着得很整齊講究的緣故。

從鏡裏見着我的兩頰，可憐他是比從前枯瘦多了！

我出門後，相遇幾個舊識。比啊夫人問我曾經殺了若干敵人。我答應他只殺了一個。他又嘵舌談及別事。我覺得我們的問答，真是牛頭不對馬嘴。

既後我登上加德里野小山上去。因今日是禮拜，這裏沒有一個人。我由山頂俯看我們的鄉景。從前和現在，全未改觀。好似兩張同樣的風景明信片。我又注意到我的屋子。此時我覺的心中起了許多感慨，我覺得這鄉村真是可愛，我又更愛我的那間小屋子。

怎麼說村中各處都沒有改觀呢？不是因他不曾添加絲毫新的造作物嗎？物雖如此，然而人却有大變遷了！你看我走路是加

倍慢了；衣服加倍寬了；年紀加倍老了；并且要攜帶一根手杖隨身了！

在這混混沌沌的光陰裏度日。我也不自知爲什麼能使我得了一個覺悟我昂着頭四顧。一直看到目力所不能達的地方。鐺鐺的鐘聲，忽然把我的雙目攝去注射着禮拜堂。許多男女圍繞着他恭恭且敬的慢慢魚貫鑽進去。

天上嗎？地下嗎？……我各處都看遍了，我并不看見上帝。上帝是在那裏？我用盡眼力觀察四方八面，我從未見過上帝。他是絕無，絕無，絕無！

不特我一人不得見他，無論誰也不曾見過。哦！我知道了，我很知道沒有證明上帝存在的憑據。我們若要憑據，那末除非先絕端的信仰他。但是他曾在何處發表過他的教義？救濟過什麼難民？懲罰過什麼罪人？我們良心上的曖昧，他有什麼方法可以責備？除了他的名字外，是否還許我們自由推想高遠的道理？俯伏在這島有上帝範圍下的人，有些膝跪麻了，口唸乾了，作無意識的祈禱。有些專心一志在那打誑語的書中，力找上帝造物的證據。至於不信上帝且惡宗教的人，就不能不攻擊這種謬說。因之彼此便生衝突。因衝突以致釀起極慘流血的宗教戰爭。這個島有上帝所發生的問題，不論屬於善的方面或惡的方面。影響都很大。却因之可以使我們驚怖注意到眞理上去。我見着那些含冤負屈的荒塚，無辜陣亡的將士，以及常觸我耳鼓的種種不平慘痛呼聲。唉！千百年來人類窮凶極惡的事。日出不絕，至今尤甚。而不幸的人，何嘗不天天張開口喊着上帝拯濟他們。但從未見上帝回答他們半個字。這不是上帝烏有麼！上帝烏有麼！

就以上的情形，可以使我斷定絕無上帝。但是爲什麼到現在我才敢斷定他呢？因爲從前是隨着別人信仰他，自己并未詳細想想。

此時我在從前來此遊玩常常坐着休息的一塊青石上坐下。我相信昔日之我，確非今日之我了。因現在我又多認識幾件事理。

我的眼兒又看見幾隊攜手扶肩的夫婦或朋友，以及單獨一身的人向着那禮拜堂的黑門去。哦！那堂內燃着的芬芳香氣，張着的天神畫壁，不就是引人入幻的法寶麼！

以我看來，我也是易於被引誘的。然而在我現在心裏的許多

感想中，我却發見了一個深較的覺悟。可說現在已經得着一個實物。由此便可用簡單的意義解釋異理。但欲呈獻現這種意義，又非經過萬般阻力和很大的勞瘁不可。

我現在知道信仰上帝的人的心理，和始終信仰上帝的緣故。多是因爲教徒們大家互相監視，不敢遽然背教。

我還記憶某日有一柔和的婦人厲聲說：

『不信上帝的人，必是他從沒患過疾病和絕沒有一個孩兒。』

我又還記憶得那最無意識而又衆口同音的兩句話是：

『若沒有上帝，將是沒有世道了！』

就以上的話看來，除却妄想上帝降福外，實在沒有別的憑據足以證明上帝存在的餘地。上帝不過是一個缺乏的代名辭，幷不是天上的尊神。換言之，上帝就是祈禱。上帝決不是人物。

在別的一般人以爲吾人好行善事的心理，都是希望將來升上天堂去享福。若沒有這種心理，恐怕就沒有人做善事。幷且吾人是常在苦惱中生活，不得不有一個信仰去安慰他。因此這般人便以爲用一二字做成的偶像，幷不算什麼要緊。

至於我呢？我於宗教已經看破。因爲宗教實在是一種夢想。從今以後，就是再有人勸我信仰他，我也決不承認。

我雖從不見過上帝。我却常常見着教堂，常常見着牧師。在一個很大的教堂裏做聖胥伯爾彌撒，(La messe de Saint-Hubert) 那種種的儀式，引起我重重疊疊的感想。

幾多穿着華麗禮服的牧師和若干穿着獵衣的貴族；及打扮如男裝的婦女，聚集在那大教堂門外的石階上。背後跟隨着一羣獵犬。又帶着許多打獵的刀槍。他們的對面，又有一羣旁觀的人站立在闌欄以外。從這種情形看來，可以證明耶穌的教訓和牧師的行踪，互相矛盾。由這處的牧師，可以推想他處的牧師。由這種小事，可以推及其他大事。

而且牧師和有權勢的人，由我良心上的批評，可以說他們常常連同一氣害人。所以近來各種宗教，都有銷滅的徵象。因爲那牧師們太複雜了。又因未見得他們能遵行他們所宣傳的教義。這不獨是被別人攻擊的結果，也是這些用偶像擅騙人的人的自作自受。

『你只須這樣做去！你不必定要懂得！』這是我住軍隊裏，軍官常常用來命令我們，而刺激我最深的兩句話。而今回想起來，

還使我非常恐怖，牧師告誡教徒，又何嘗不是用這種愚民政策。我看這般惡人，都是狠狽為奸，互相用騙人手段保護他們的利益，使平民的痛苦永無減少的希望！

．．．

脚聲橐橐，向着我上來。這是我的妻子馬麗上山尋我來了。微風吹着他的灰色羅裳，飄舞作態。從遠處看去，很有一種活潑少女的妍媚風姿。但近來的時候，他的容色却已加上幾多皺紋了。他見我獨坐在這裏默想，他那般憐愛我的眞摯情況，如像慈母看待他的愛子似的。今天足以安慰我衷懷的事，或許就只是他這一點溫和親愛的柔情。

我教他向山下看看這禮拜日的情形。我向他說明進禮拜堂去喃喃祈禱的無意識……很用了許多苦心的話。

馬麗聽了我的話，並不和我深辯，只定着的他碧眼向我說：

「呵！我對於宗教，我從未加以思考。他人常常對我說天上有一至尊之神叫上帝，我也就信了。但是我並不知所以然……不過我知一件事。宗教雖不眞，却是他對於苦惱的人衆，他可以使這等人稍得精神上的安慰。」

他即刻又用更尖銳的聲音繼續說：

「宗教對於不幸福的人，他可以維繫這等人不易墜落。雖說這是一種愚昧事，但若將他廢掉，不知世界又成如何景象！」

在我身旁的這溫柔有禮而又可親可愛的婦人，說了又說：

「人應當有個幻想！」

他所持的理由，是偏重在安慰苦痛的人。他所以如此說，或者就是有意可憐我，那也不一定。

我陡然和他說：

「不然，絕不要存幻想。絕不要有虛謬。人絕不應該撒謊……若是幻想，虛謬，撒謊，那末人將惶惶無所措手足了。」

他終歸否定我的這些話。

我疲倦了。不能再說了。但我的眼兒還是靜觀默察着這種種妄謬事實。我的眼兒眞討厭，怎麽你喜好發現上帝的烏有，和牧師的罪過！

我們靜悄悄的下山來。不錯，人有快樂的期待心，固然可以將痛苦忘去。對於宗教，我也並不是有什麽仇怨，却是我眞覺得他沒有道理。我常自己說。天地間的事物，絕不能超出自然的勢力。

絕沒有一件東西是從天上降下來的。世界上的東西，人都可以用手去擺布。要是用我所說的這種原理來解釋宗教。那麼所謂天，不過是一無邊的太空。并不是天堂。所謂地，不過是廣大的積土。并不有地獄。至於我們所理想的樂土，要是不屬夢想的。要是確實可能達到的。

我們由那教堂前面經過。馬麗好像剛才沒有和我辯論過似的，又對我說：

『看喲！這禮拜堂已是年陳日久了。你看那鐘樓的一面，又被飛機的砲彈打個粉碎。聽說裏面的牧師因此得下重病。到他好起來了，急欲謀辦的第一件事，就是募化金錢重建這個教堂。并且聽說他已將金錢募化到手了呢。』

當我們看時，也有一羣人圍繞着這禮拜堂，人人都把眼睛注意到那破碎鐘樓上。我目睹這羣圍繞的人，我又想到以後再來圍繞的人，我更聯想到其他等待重建的壞鐘樓。我心裏便覺有許多話想向這些人說：

『不要再建教堂罷！你們繼續我後來并未受過戰爭苦痛的人衆。你們對於世界進化的歷程，或者比我更有明瞭的觀察。不要再建教堂罷！因爲人應當信仰的東西，教堂并不會包含着。他雖經過了幾多世紀。他却是一個束縛人的監獄，和代表虛偽的成績。若你們務必要信仰宗教，可以建立一小教堂在你們的家裏。若你們還要醵資去建築這種束縛和凶惡的教堂，那眞是不可救藥了。我現用眞理，光明，慈善幾個名辭勸你們決不要再建教堂。』

但這段話我是懷在心裏，并未說出。我把頭低下。偕着我的馬麗慢慢行去。

少年中國學會消息

北京總會方面

(一)五月二十日的臨時會。　會員易君家鉞和本學會同本學會會員之團體及個人兩方面，平時精神同事實上都可算沒有什麼關係，而易君在社會上一切舉動，北京及滬甯諸同人又多不甚滿意。今春易君曾自請出會當時執行部沒有發表，也是本北京同人不甚以會員輕易出會爲然的意旨，無非欲鄭重其事。近日京報上發現右君辱罵女高師蘇梅一文，吐詞淫穢，閱者

無不駭怪。各方面均認爲易君手筆，而彼亦無以自白。此文直不啻宣告青年人格的破產，於社會前途影響實大。輿論譁然，乎素與易君有關係的團體先後宣告除名，本學會自更不能置而不問，重以會內外之來詰責者紛至疊來，遂於五月二十日晚上八時在守常家召集臨時會議。出席者爲陳愻生雷孝實李守常黃日葵沈君怡劉養初高君宇章一民蘇演存九人。初有主張把易君除名的。討論結果，僉以易君此事已受了各方面許多的社會制裁，無事吾輩再爲已甚，且爲社會計爲個人計亦甚望易君能從此覺悟，勉爲一良好青年，故議決請執行部把易君前自請出會函提交評議部追認。適次日易君亦自來函再請出會，並表示非常抱歉之意，遂由執行部一幷提交評議部，全體贊同易君自請出會，此事遂告一結束。

（二）五月三十一日的留別會。　會員沈君怡赴德留學，孟壽椿赴美留學，均不日離京北京同人特於五月三十一日在城南公園開留別會，撮影紀念。到者有李守常陳愻生黃日葵劉養初高君宇章一民鄧仲澥蘇演存八人。是夜於浣花春公餞，談到九時，盡歡而散。

（三）六月十七日的談話會。　南京大會爲期已不遠，北京同人爲準備提案起見，特於六月十七日在中央公園來今雨軒前面開談話會，交換意見。到者有陳愻生鄧仲澥黃日葵劉養初穆濟波章一民蘇演存及新加入會員楊君鍾健等八人及非會員李之良女士並穆君夫人秦德君女士會員雷孝實夫人康婉民女士三人。蘇演存聲言「自愻生仲澥先後出京承諸兄謬推，權代執行，雖綆短汲深，未嘗不欲竭盡棉力，無如瑣事過多，精神欠佳，致會務停頓數月於玆，毫無建白，殊無以對同人，現愻生仲澥已先後回京，惟愻生仍擬返川，仲澥決不離京，故會務當然是仍請鄧君主持，惟余所經手的，亦極願早同結束。」衆無異議。是日所討論的大概爲「本學會應否採用某種主義」這個大問題。北京方面有一部分會員很感覺有採用一種主義的必要，與滬甯同人見解頗有不同。而就是日的談話綜合，北京方面，也有以下四種意見：（一）學會有採用一種主義的必要，而且不可不爲社會主義，質言之，這問題只是「本學會能否爲社會主義的團體」這個問題。（二）本學會不是無主義的，創造少年中國就是本學會的主義，所謂少年中國，固不是國家主義的少年中國，亦決不

是社會主義的少年中國、我們應就我們的社會環境，改造順應時代，適合我們生活的進步的理想少年中國。現時最流行的主義，在一般主義中，容或爲吾人比較的表同情，然吾人不能以自己所不能全然贊同的別人的主義認爲自己的主義。(三)人類社會的生活決不是一種主義所能夠概括，現成的主義多得很，也不是個個全不同互相背反的，我們不能採用一個主義而且沒有這必要，然爲會員入會標準起見，就一般主義中定一最低及最高限度，也未嘗不可。(四)不願我們學會也變成了空談主義掛招牌的團體，深願我們同志能夠養成實事求是的實際改造家，才於創造少年中國有點希望。我們學會既然是一個「學」會，所有一切主義，均在我們研究討論之列。我們應該一方面爲學理上的研究，一方面爲事實上的觀察，大家把這「學」字完全做到了，我們自己的主義，理想的少年中國自然會湧現出來做我們實行的標準。最後議決此次在南京大會無論何種提案，只用會員名義，不用總會名義。

(四)挽留王德熙張明綱　會員王德熙自稱志行薄弱，張明綱以現時染病，均恐於本會奮鬥的信條有乖，自請出會。同人等僉謂凡人決無自安於志行薄弱之理，更不應我們多年共處的同志自安於志行薄弱而出會，至疾病則不過身體上一時的現象，故王張兩君自請出會，已由執行部致懇切慰留之意。

新加入會員

楊鍾健　字克強，二十四歲，陝西華縣人，北京大學地質學系學生。現由鄧仲澥方東美余家菊劉仁靜蘇甲榮等介紹入會。楊君永遠通信處是陝西華縣教育會轉交，現時通信處是北京後門內三眼井吉安所夾道六號。

沈　昌　字立孫，十七歲，浙江　人，曾在南洋公學肄業，現由沈怡惲震鄧仲澥蘇甲榮左舜生等介紹入會。沈君通訊處爲上海山海關路濟美里一百十號。

鄢祥禔　字公復，二十七歲，四川巴縣人，北京大學法律科學生，現由孟壽椿陳愚生黃日葵雷孝實劉養初等介紹入會。鄢君永遠通訊處是重慶米花街包席館對門鄢宅，現時通信處北京北池子小康家胡同一號，

會員消息

陳愚生　於五月中旬自川返京，俟南京開大會後，仍擬入川

章一民　現爲國報担任翻譯電訊，已移寓北京魏染胡同三十八號國報編輯部

孟壽椿　六月八日出京於六月廿九日由滬出國赴美通信暫由康白情轉交。

康白情　最近通信地址如下：

KANG, PEH-CHING,
2206 Athertonst,
Berkeley. Calif, U. S. A.

沈　怡　六月二日出京已定八月初旬由滬出國赴德

鄧仲澥　已由保定回京仍寓景山東街西老胡同一號。

陳平甫　已移家南京寓娃娃橋

陳仲瑜　已回籍，暑假中通信處浙江紹興

雷國能　新移通信住址爲 K. N. Lei, 901 Morris Hall.
Columbia University.
New York city, U. S. A.

沈懋德　擬於暑假中回國旅行長江一帶，沒有一定的住址可以預告。可寄日本京都的住址『上京區吉田上大路町六一一，小澤方』是不變的。

王克仁　現已在南京高師畢業，暑假後卽在該校附中擔任教席。

邰爽秋　現已在南京高師畢業，暑假後卽在該校附中擔任教席，暑假中通信由王克仁轉交。

吳保豐　現已畢業於上海南洋公學七月六日後通信處爲江蘇崑山東塘街

王崇植　現已畢業於上海南洋公學最近考入清華，八月十二日，同方東美同船赴美。信件暫由左舜生轉。

惲　震　現已畢業於上海南洋公學定八月內赴美留學。

阮　眞　暑假中通信處在南京高等師範暑期學校

王德熙　已畢業於南京高師回川任川東道尹公署教育科長。

穆濟波　已辭卸重慶新蜀報編輯職務，於六月十三日來京通訊處由蘇演存轉。

張明綱　體質素弱，年來從事教職，致積勞成疾，現已於六月廿日回籍休養通訊處四川涪陵縣中小合校轉。

鄭伯奇　暑假中回國，信件暫由左舜生轉。

會員通訊

舜生兄:

今天接到月刊第八第九兩期。非常歡喜。尤以得讀國內肯定宗教的諸先生的文字爲最有益。因我們關於宗教問題的文字,都是就我們一種信念立論。深以不知道肯定者論調爲憾。現在我讀梁屠兩先生的講演錄,我已知道國內宗教空氣的程度了。這封信不知道趕得上宗教問題號下麽?因爲我在這封信裏,對於宗教又略有討論。

我讀梁屠兩先生的文,我覺得屠先生的肯定是相對的。梁先生的肯定是絕對的。屠先生承認宗教的必要,同時也承認科學,道德美術等之必要。而歸宿是重在調和並存。梁先生是以印度哲學的精神,來說明宗教,並進而斷定科學前途之命運。屠先生的論據多是與西方肯定宗教者的相同。弟曾略在前文敍過。至於梁先生所論純以佛法爲宗,是可注意的。在我們反對的一方面當另有一種駁議。並且據我看來,在現時中國的青年心理中。屠先生的論調,不能助長其歸皈宗教之心。而梁先生的,則力量甚大。因爲佛教在中國的年歲較久,與中國人的思想經路頗爲接近。而中國青年又素常有一種悲觀出世隱遁寂滅的嗜好。其容易拜倒於佛前,與歐洲人的性質容易崇拜上帝一樣。我因此覺得對於佛法與佛教要有種解釋。我還不敢說寫這封信給你,是爲反對梁先生的講演——因爲他的文還未登完——但可以算是補完我在非宗教號中所著的文字的不足罷了。

討論學理,是與討論一件生活中的事實不同。學理的討論,必得如梁先生的講演錄開始所說定:須有一番精審的預備,集合豐富的材料,才不致錯。至於討論生活中一件事實則不然。是以普通的常識爲根據。人人都可以加一種他自己的斷案的。因爲這是與他的實際生活有關係,不能因爲他沒有機緣去收集材料便不准他開口。我認爲我們反對的宗教,是一種事實,一種對於生活實際有關係的東西。誰也可表示他對於宗教信仰與不信仰的態度。專門學者的討論,固然是很好。不過專門學者以外的人,也是一樣的應該討論。據我看,無所謂甚麼『不相干的人』。況且專門學者的討論,不見得便無偏袒。(因爲他若沒有擬分

相信，決不會研究他。）對於宗教毫無研究的信教徒，宗教家既不排斥，可見宗教本來重直覺盲從。那嗎即或有直覺的盲目的反對，以宗教的精神言之，也應該放任他的。

我因為宗教與人生的關係太密切，影響太重大。——要就信仰，要就反對。——所以我雖非一個宗教家，雖非一個宗教的專門研究者，我也敢來用直覺觀察來反對直覺的宗教。更敢來對於梁先生的論文略附末議。

梁先生陸續證明宗教應存在的論點很多，但都說不是；而根本歸宿到釋迦得道的精神，以出世為人生究竟。但不知佛法既如此玄妙，如何從釋迦到現在二千多年，奉佛的人不知多少，怎麼生老病死苦還是依然如故？是不是以後的世界，從今天起便將變來與以前不同；所有的衆生，都到極樂世界，或都到阿鼻地獄；或仍如過去的數千年，有到極樂世界，有到阿鼻地獄，有與極樂世界阿鼻地獄都無關係？我們現在既不能得一個確實的把握，說今天使變或此時便變。那嗎，以後的世界生老病死的錯綜往來，天堂地獄的各行其是，仍然如故。梁先生所謂不可抗的問題，仍然是分配在『橫的無數縱的無終』的生命總流中與生命個體上。所謂不可抗的問題者，即使是『擱不着』也是天天的擱不住，也不是忽然一天擱不住。

既是天天的擱不住，他自然是平均的分配在這生活生命的總流中，也不會有三百年後便走到『印度人獨有的癖情怪想』的上面去的道理。照過去的歷史，和人類的本性說來，所謂感情的發達，總是相對的。決不會說是去年生的人比今年愚蠢，一百年後生的人比一百年前的情感特別的發達。如梁先生所說釋迦的感情，可算是發達極了。何以後來並沒有見有第二第三個釋迦？孔子蘇格拉底亞里士多得的感情也可算是頭等了，何以未如釋迦一樣走到印度人的那條路上去？即如梁先生所說因文化的變遷，感情越更達發，所以要走到印度人那條路去，釋迦的時候，印度文化並不高明，何以會產出釋迦那樣發達的感情？所以梁先生所說的將來人類感情必要發達到『沒有別的只有出世』那一天，我們既不敢信，因此便認宗教為真必要的所在，我們更不敢贊成了。

若以印度所產生的一種宇宙人生觀，為一種問題而加以研究討論。這是很可以的。至少也可以承認他在所謂『玄學』上有

一個地位。至於要拿他的原則來適用到人生，指揮人生的行爲，這却是一個問題。以目前的人類而論，這十幾萬萬人假使都變如和尚，自不用說所有的都市城鎮都變成廟宇。那嗎做袈裟的朱紅緞子，不知誰來織；供佛爺的蠟燭香紙，不知誰來做？即使衆生涅槃坐化，不過使人類從此滅跡截止。梁先生所謂『吾人欲得於宇宙無常之外，於情乃安。』所謂宇宙之外，是否還有情的存在，是否還有安不安的問題這眞很難說。『衆生的生活，都是無常。』這個斷案本很不錯。不過由這個斷案所產出的辨法，——出世超脫——這便不是恰當的。衆生無常，這個見解不單是印度才有，而出世超脫，却是印度的產物。這種特產的物由來，全由於特種環境所造成之『執着』與『怯懦』兩種特性所凝成。他並不是對於難問題如何爲正面的解決，他全是將此問題根本取消。比如我們上一座山看他見是很險惡的，我們應想一種方法過去，不應該便取消了『上山』這個『問題的基本』。況且生活與上山還有不同，不能中途停止。要便往前，要便退後，時間不給我們絲毫的停住。那嗎，一時既不能自殺，——涅槃——一時仍然在往前生活。所以高談佛法的人，自命已得其中之三昧，那知口說渴了，還是要喝茶，肚飢了，還免不了去吃飯。身上穿的還是別人做的衣服，平時服用的還是別人血汗凝成的物品。自己並未出世，到在世上享現成自己的痛苦未解脫，到給別人添了些負担和痛苦。

至於說到釋迦的情，也並不是常人沒有的。常人所怕的老，也是『別離了壯的老。』常人所怕的病，也還是『別離了盛好的病。』常人所怕的死，也是『別離了生活的死。』與釋迦所怕的老病死實在是一個東西。不過釋迦程度上的略高罷了。(他的情感比常人烈，多半因爲他身爲王太子，平時不能知道或看見病人死尸，故偶然一見，其觸動自大。)這一種情感，實在是有律可以說明。他全係感觸的反響。他的程度也視感觸的程如何而定。比如醫院裏的看護婦，看着病人不像旁人的感動。不能說他無感情，不過見多了感情上的彈力性減了。還有一種是有了解釋之後，情感亦與了解的程互爲增減。如一個人生活得甚好，忽然知道有死，他是最不滿意的。若人給他解說，說不活是辦不到的，死是人人都有的。他自然心裏便好過些。若再與以哲學上樂天知命的觀念，自然將死便看得平淡，如曾子他們一樣。雖然斷

氣在，卽但他的胸中瑩澈中正，無所掛念。（不是沒有掛念，是不掛念）那嗎，死同他的關係也算是平常極了。痛苦既不甚他又何必一定要逃脫呢？所以我們可以斷定痛苦是相對的。情感是與痛苦的程度爲正比的，與知識的程度爲反比的。（感覺靈敏，是一回事。苦惱多又是一回事。感覺靈敏不一定便非痛苦不可。文化進步，可推測感覺靈敏，而不能斷定因感覺靈敏而痛苦增加。）人的畏死畏苦，乃是與生物一樣的一種保衛生命的本能。不過別的生物一味爲機械式的反應，人却可以使反應較高較遠；影響於其他的心態，而構合呈現一種獨立的現象。能彀自己得幾分自由，所以有絕對怕死怕苦的人，也有絕對不怕死不怕苦的人。（歷史上所記的甚多，如上所舉曾子之類。）各就其環境遺傳，（廣義遺傳，如釋迦最後出北門時，若不得遇比丘若遇比丘爲比丘不唱言相誘；又若釋迦以前無婆羅門吠檀多吠陀等如外道，則釋迦之能否以其情感發放構結而爲宗教，亦正未可知。）發揮其特具之個性。吾人無由使此恆河沙數之衆生情感，一齊都如釋迦一樣，更無由使其人人都向着一條路自殺。固然人類中間，免不了有托爾斯泰那樣的人，不能自己寬解，非尋出上帝不可。但這也是一種特別的現象，卽使此種現象非宗敎不能醫，宗敎也不過只算是一種治特別病的藥。不是人的家常便飯。況且這種病態，並非是人類不可避免的。如愚樸的民族，達觀的民族，堅忍的民族，都能各就其生活環境，而養成其一種適應的能力。這種能力便是使他不受自然過分的拘束，維持其生活上相當的需要。所謂病態，在這種適應能力所表現出來的，不外二種：（一）是落伍，卽適應能力過弱的，（二）是超越適應能力的過度的。凡不足與過度，都是不安的根源。但這種不安，是社會總合中的畸形現象。如果不是畸形，而是普遍現象，那嗎，一定便會發生一種普遍的發酵，普遍的大革變，來適應他。一定要到安與不安爲相對的而後止。我們就大自然的歷史，與人類小自然的歷史看來，在生命界現象中無由產生出『絕對』出來，亦不許產生出這種『絕對』出來。（因爲有生物的適應力，是緊緊的跟隨在不安的後面。）宗敎的特性，——尤以佛敎——是建築在『絕對』上面。換言之，卽是慣於消阻人類的適應力。但適應力與生命是一回事。生命倘存，適應力終不受任何的消阻。所以要求『絕對』，非與適應力爲敵不可。要消除適應力，非根本的消

除生命不可。所以佛教的主旨，只在與生命爲敵。但是甚麽叫痛苦？不過是生命的不滿足。爲甚麽要除去痛苦？不過是爲要求生命的滿足。現在既要根本將生命除去，以爲這麽便可無痛苦，那嗎，這種無痛苦是爲的誰？來這樣的解脫法，是反轉使人覺得痛苦是終不可解除的了。

痛苦是不是終不可解除？若痛苦是絕對的，自然終不可解除。那嗎痛苦是絕對的嗎？不是，痛苦是相對的。因爲若是絕對的，必定是片面，既是片面的，當然無比較。既無比較，則我們不能斷定他是痛苦或是快樂。我從實驗方面看來，假使人終日無一事，每每以爲苦。於終日無事之中，忽然有一件事做，每每高興去做他。做事太多了，疲煩不堪，每每以爲苦。忽然得一點空閒的時候，又以爲樂。據這樣看來，空閒與有事的本身不能表出苦樂。完全是由我們的環境影響我們的主觀，我們的主觀就兩個事物以上的比較，然後認識他爲苦或爲樂。至老，病，死三樣事，於苦痛上也是性質不同。如病是一個痛苦，但是病減輕，或痊愈時是一樂。若病不經減，而至於死，所謂死者乃主觀的消除，卽是苦樂的尺度滅亡。是苦樂二字亦無從發生。所以至今尙無人能言死的況味。

雖有畏死，或樂死，但都是生前的像想。以爲死的可畏，在主觀消滅，死的可樂，亦在主觀消滅。但主觀消滅爲甚麽便可怕？主觀消滅爲甚麽便可樂？這也是根於各人比較的判斷。因爲生有可樂，故怕死，因爲生無樂趣，故樂死。可見死的本身，仍然不能尋出一個絕對的本質來。至於老，是更不用說了。

佛的旨意，是在出世。出世爲的是解脫。解脫是因爲有痛苦。痛苦是由快樂而來。佛以一生命塵世的熱戀者，以生命中種種束縛爲痛苦而欲解脫之，其結果乃反使生命根本取消。姑無論其實際是否不欺，卽論理上已經算是不完備了。各種宗教中，佛在理論方面最算繁富，而實際則最空劣。比如我們餓了，去向一個人討飲食，他不但不使我們得一飽，他並且叫我們不要餓，請問事實上如何能滿足？所以佛教，因爲空虛，故對於人類的罪惡，只在消極方面。如將來果如梁先生所言，人類都趨上了印度人那條路，那嗎佛教對於人類，便變成積極的罪惡了。爲甚麽是積極的罪惡？因爲我們人類一切無大無小的行爲，都是爲生命而奮鬥。凡足以危害我們人類的生命的，都是我們人類的公敵。佛教乃欲將生命根本寂滅去了，所以佛教便是我們人類的惟一的

公敵！

佛家雖言說得天花亂墜，馬鳴石動，其隱衷不過引誘人去自殺。那嗎，我們不但反對宗敎，尤其反對佛敎！

人類由欲望的奢求，情感的虛怯，不能自己尋求安身立命之道，乃妄欲尋一『絕對』的幻境，以謀大自由自在。這才是虛妄怯懦的結晶。這才是人類罪惡，痛苦，虛僞，殘忍的根源。一個稊米小我，負着自然與人生無限的恩惠而來，乃欲絕對自私，自由自在，這才是窮奢極欲無厭之求。求之不得，更欲將萬流奔放百脈互通的人生，及我而斬，這是何等冷酷。

人類到了現在，至少也應該稍微有點覺悟。這種受無數恩惠孳孕而成的一個我。究竟有何權利要求無限的自在，無邊的快樂？假使人類中間有一個體得了無限的自在，無邊的快樂，請問人生成了甚麼現象？有了他，還有我沒有。有了我，還有他們沒有？我們若不是個殘刻的人，是不是應該承認人我的共存？我的自由界限，是否應該以他人的自由界限爲邊界？既是這樣，還那裏來的大自由，大自在，極樂世界？我們若看看我，再看看人，再稍稍回想，是不是還應該存這種不當存的空想。傳佈這種空想的機關，我們是不是還應該去頂禮膜拜他？

人類『無可奈可的情』——即非用宗敎去安慰不可的，——是由惰性，怯懦，愚蠢幾種原因所產生。這種人多半是無秩序的生活，自立的勇氣，無求知欲望的人。（弟自身卽經過此種階級，至今回憶，猶自慚悔。）此種根本不可滿足，不應滿足的情，無所用其安慰。宗敎之安慰此種情，是怙惡，是諱過，是虛僞，是獎惰。生以前我的個體未集成；死以後我的個體已消失。生前死後我均無權去企望，去奢求。個人的權，只在這短短的一線生命上面。這個生命，是我與人共，我與恆河沙數的生友共。我的一分妄得，是他們的一分的損失。我的所得，不能踰人我之間的界域。我之所得，要是我自己能力的結果。絕對的自由，蔑視他人的權界。惡踰於暴戾的君主。祈禱的福利，自汚個性的人格，汚過於掠刦的盜官。格於人我，不能爲無盡之取受；束縛於自然，不能實現祈禱的妄求，乃便發爲無可奈何之情，乃欲有所哀呼自拔，乃欲有所遯逃解脫，這樣是正當的人生嗎？人生應該獎勵這樣的趨勢嗎？

人類生活未均，苦逸懸殊。因此乃有多人，席豐履厚，無所事事。還不以爲足，又從而滋長妄念，縱肆情欲。情欲奔放，不可滿足，乃

宛轉召號於人曰，人生無意義！此情不可滿足！乃不知尙有無量數與他相同的『人』，時時苦作，時時飢寒。最低度之牛馬生活，還岌岌不保。那裏敢想樂國，敢呼上帝。所謂慈悲博愛，都不能變成衣食，爲他們禦飢寒。要想不說宗教是野蠻社會的產物，要想不說宗教是維護一切皇帝貴族及一般寄生虫的保護品，辦得到嗎？這不是我過甚其詞，試從事實上看，佛教徒在中國，是不是起馬是衣暖飯飽長日無事的人？千百萬和尙，是不是衣食社會上的現成品？盤踞各處的好山水？與社會上盡了絲毫的力在那裏？他們就這樣閉着口享受，已經增加了社會上無對的負担；排擠下牛馬隊伍去了無數的苦人。況且他們還要以超度騙人金錢，以自殺——出世涅槃——誘人落伍。我們不反對他們反對誰？

我上面便說過，討論宗教是個事實問題。是我們生活中的切要問題，並不是風動旛動的鬥機智，也不是唯心唯物的爭派別。我們爲實實在在的人生，爲潔潔白白的人格，我們應該澈底的反對宗教！我們爲現時的中國，爲中國現實的青年，我們尤應該澈底的反對佛教！

在中國青年心中，大多數對佛教，多表同情，我們解剖其心理，從好處上說，多半是哲學文學美術上一種同情。從壞處說，可算完全是一種惰性，一種貪得。社會上多一佛教的信徒，即如家中多一住客，這住客他說要走，他總老不走。然而依然是要享現成。天既不雨粟，請問這現成是那裏來的？即使佛教的內包，果然有片面文學美術哲學上的價值，在現在，也應該支解而分別保留。若依然挂着宗教的招牌，那嗎文學哲學美術上的特長，都不過變成了他們的香餌，誘人上鉤，賺人入彀。一方面基督教徒，也設起網羅，窺伺我們。我們的惰性一天不能除去，大勇一天不能保存，終久要被他們捕獲。我們是應該如何的用力，如何的警惕！

弟太玄上言　一九二一年五月一日巴黎

壽昌同志

我於去年九月曾寄你一封萬餘字的長函，答覆你所問「我的實生活與精神生活」，月刊上僅發表三分之一，不知編輯部曾把原函轉寄你否？你對於我們提議「教徒不得入會」一事，深致不滿！以爲近於武斷，所寄我及潤璵夢九的信，我都一一讀過。本來應早答覆，因爲這三月以來，都爲病魔所擾，你的第一創作

「瑷玻璃與薔薇，」我還是在巴黎病院裏才拜讀呢。我覺得你的主張，與我們的主張，根本上原無衝突。因爲你并非敎徒，不過祇注重「信仰」一層，其實信仰何嘗祇限於宗敎才有，即如對於一種學說之主張，一個人物之崇拜，也算是一種信仰。有人稱「社會主義」爲近世「新宗敎，」列甯爲「新敎主，」也就是因爲信仰崇拜者多的緣故。不過這種信仰，都是由於研究之結果，非若宗敎那樣「定於一尊，絕對不許人懷疑」罷了。我生平便是最注重信仰的人。不過我所注重的是「道德上的信仰，」而非「宗敎上的信仰。」換言之，就是對於一種學說，經過一番研究認爲是真理然後從而信仰之。并不是像敎徒一受洗禮便對於耶蘇所說，句句皆認爲福音，不容再加思考。固然宗敎也包含有許多道德上的學說，可以使人崇信的：如耶蘇所揭「博愛」之旨，無論怎樣研究都是顚撲不破之理。但這是宗敎的實質我們取其實質而遺其束縛之形式，有何不可？而且博愛之說，也不只耶蘇一人纔倡，即如孔子之「仁，」佛之「慈悲，」也是一樣的說法，我們又何必定於一尊，祇認耶蘇才是人類救主呢？所以從宗敎的實質——敎義學說——上說，無論何種宗敎，都有幾分可信的真理。但這種真理，多半是各敎所同，如上所述「博愛」「仁」「慈悲，」孔佛耶都是一致的。正如陸象山所說：「東海有聖人焉，此心同，此理同。西海有聖人焉，此心同，此理同。」其不同的，便非真理。如回敎之奬勵戰爭，謂殺敵多者得昇天堂，無論何人，也難相信。從宗敎的形式——敎規儀式——上說；無論何種宗敎，都是束縛個人性靈的。因爲他第一要承認有個上帝爲人類的主宰，因而個人對於自己之境遇，無改進創造之可能，一切皆由上帝豫定。——孔子雖非宗敎，也講究甚麽天之未喪斯文，與獲罪於天，無所禱也，的怪話。——這樣絕對的宿命論，證諸事實，既不相符，而且束縛自由思想，阻障世界進步，其影響確實不小。——第二要絕對信從一種敎條，無懷疑討論餘地。這樣束縛個人自由，幾乎把人類的「是非心」和「判斷力」都弄來沒有了，還有甚麽價值？——佛敎思想，可謂較爲博大。但他們的論理學，（因明）也不許辯論到敎義上去，可見宗敎與求真，總是背馳的。——我也知道現在科學之力，還未能打破「宇宙之謎，」所以宗敎勢力，也不能完全銷滅。因爲他有一種非理性的作用，能夠在這充滿痛苦的世界，來慰藉人類的感情，使各人都得個同一的結論，

就是：「一切皆有上帝作主」，以爲安身立命之所。尤其是對於多數未受教育的人有多少的益處。但是我們要曉得這樣「神道設教」，雖可使民衆得暫時的安慰，究竟近於「愚民政策」，不是根本辦法。長此「強不知以爲知」——教宗所謂上帝以及地獄天堂，無非是對於宇宙之謎下一個決定的結論，但是毫無憑證，所以我說他是強不知以爲知。——於世界的進化，究有何益？恐怕祇有停滯罷了。人類之所以迷惑，不能解決「宇宙之謎」，由於科學尚未發達，智識太不充足。多數民衆之所以尤其迷惑，而需要非理性的宗教的安慰，由於未受教育，并常識而不足。現在要想打破「宇宙之謎」，只有普及教育，提高多數民衆的智識，大家努力向「求眞」方面做去，方可求世界之進化，解人類之迷惑。如何轉以宗教的定命論，自縛其進步之足呢？現在世界上所有的宗教，我承認他於過去的人類進化史上，不無功勞；如使多數民衆因畏懼「末日裁判」，與夫「地獄之苦」，而勉強爲善去惡，及因共同崇信上帝，而有團結統一之組織，不致成爲絕對的各個分立，這都是宗教的功效，西方民族之所以較勝於東方民族，亦未始非宗教信仰普徧之故。宗教於人類，確是有所貢獻，這是事實，不能掩的。但是同時宗教給人類所造的罪惡，却也就不少了。我們中國因爲自始即沒有統一的宗教，所以雖未受宗教的益，却也幸而得免其害。試一翻西洋歷史，由宗教所發生的種種慘禍，至今猶令人驚心動魄，便不敢說宗教是絕對的有功無罪了。綜括的敘述宗教所演的罪惡：第一就是仇視異教的戰爭。在創立宗教的人，原未必有排斥他教之說。如耶穌且教人當「愛敵如己」。但不幸人類有一種偏狹的「自尊心」與「排他性」，對於自己所信仰的，總認爲絕對的「是」。他人所信仰的，總認爲絕對的「非」。甚至欲強人以從己，竟以武力相脅。試觀歐洲中古時代宗教戰爭，不絕於史。十字軍東征之役，其中所流無辜之血，不知幾何。宗教本期有益人類，而結果乃至貽害人類若此。這還是一般所謂耶穌底「愛的宗教」。至如謨罕默德底「戰的宗教」，專以排斥異教爲事，其爲有害無益，那更不用說了。第二妨害科學的進步。宗教既認世界爲上帝所造，一切皆本此原則，以爲解釋人類的運命，依宗教的說法，是由上帝定下，不能更改的。所有科伯尼地圓之說，達爾文生物適應環境之論，在從前都是絕對爲宗教所不容的。不知經過許多困難，然後得成

爲定論。所謂黑暗時代的歐洲幾乎全是教徒的世界，凡有與宗教教義相反者，皆認爲異端邪說，甚至被處死刑。不必說反對宗教者，即如路德之倡改革宗教，尙且幾受教皇之制裁。歐洲人士不知經如許奮鬬，然後博得信教自由。壽昌！我們試想這其中阻礙眞理之發明和人類之進步，眞是不少！如何還敢再提倡宗教呢？第三回是與君主貴族相緣爲惡。凡是世界上的君主貴族，無不利用宗教以愚弄民衆。因爲宗教大半是敎人崇拜上帝，服從運命，安分守己。這些事正是君主貴族所要求於平民而不得的。如果人民都能崇拜上帝，自無有不崇拜「上帝之子」的。——德皇自稱天使，中國君主號爲天子，無非是借神自尊。——個個服從運命，安分守己，便永無有犯上作亂之舉。所以君主貴族樂得利用宗教以行其愚民政策。歐洲在法國大革命以前，全是君主，貴族，僧侶三階級爲民之上，宰制一切平民。中國的孔子明明非宗教也被漢武帝利用來作統一之具。數千年來定於一尊，儒家者流的思想專制，阻礙中國文化的進步，其罪也就不少。所以袁世凱要想稱帝，也就先從尊孔下手。他的命令還不是說：一個國家，不可無宗教以範圍羣衆呀！俄國勞農政府成立，列甯等便首先禁止宗教，把一切教寺，都改爲學堂，確是很有道理。他們承俄皇失敗之後，還要與協約抗爭，至今不懈，外被封鎖而內猶進步，可見一個民族祇要有一種信仰便不必限於宗教了。壽昌你是有志爲「平民詩人」的，我勸你爲平民着想，也要反對宗教；因爲宗教這個東西從歷史上證明他的性行，總是與少數的君主貴族爲緣，與多數的平民爲敵。——這是指現在及已往的宗教而言，若有人果然能發明一種新宗教，又無已往的流弊，又是爲多數民衆的，自然又當別論。但是我總不大相信新宗教創立之可能，因爲宗教要免流弊，只有廢除一切拘束的儀式，旣無固定的儀式，便又祇是信仰而非教宗了。——你的信中所舉的詹姆士，杜威，羅素諸偶像，我也曾略讀過他們的學說，大槪都祇是承認宗教爲一種不可免的事實，幷不敢說現在的宗教，是完全無缺，萬古不廢的。有的主張創立新宗教，但是新宗教究竟是怎樣一回事，他們那些大學者也還說不出來。法國的孔德曾經想創立一種「人道教」，畢竟未克成功，據我看來，這不過是學者的一種野心罷了。舊宗教既不滿人意，新宗教又還未成立，據我看簡直是不可能而且不必要。——我們當此時代，便祇有持

研究的態度努力向「求眞」方面做去。何必一定要「不歸楊」則「歸墨」呢？至於說到人類沒有宗教上的信仰，便沒有慰藉感情之物，這話也不盡然。能慰藉人類的感情，并不祗限於宗教。除了宗教以外，美術也可使人忘憂。叔本華稱音樂美術爲暫有的涅槃，「自然的藝術生活，」恐怕還勝於「迷信的宗教生活」呢。總之我的意思，以爲宗教的長處祗是在信仰一層，我們能夠自由研究，信仰一種眞理，便是有宗教之長而無其短了。至於受洗禮而入教會之人，我們却不敢引爲同志，因爲他早已宣誓承認有一個「人類之主，」有多少事不便與他討論，并不是我們無故拒絕人家。你所介紹的某君，既自稱并非迷信而又極同情於本會，這事甚易解決。你儘可勸他脫離「教會，」加入「學會」呀！我對於宗教的意見簡單叙述，大致如此。你的來信中，對於我們的提議，還有幾層誤會，不得不略爲解釋一下；第一你以爲我們是因爲看見法國宗教衰微，才不主張宗教，其實這是懸揣之誤。我和舜生伯奇幼椿仲蘇諸君六年前在上海法國教士所辦的學堂時，便已極端的反對宗教。現在法國的宗教勢力，也還不弱。我曾親到拏破崙行過結婚禮的 Notro-dame 大教堂裏法看見教主出來，有許多人行跪拜禮，你將來到法國，還可親此威儀呢。第二你以爲提議「教徒不得入會，」祗是少數旅法同人的意見。這也是根據上述懸想而來，與事實并不相符。我們當時聚會，并不單爲這一個問題，是因爲王光祈魏嗣鑾兩君赴德陳寶鍔君赴英，他們經過法國，所以大家聚議，關於會中一切重要問題，王魏陳三君都是一致贊成的。第三你以爲我們拒絕教徒入會，便是否認他的人格，其實也是誤會。無論耶蘇的人格，是我所最尊敬崇拜的。——耶蘇獻身十字架的精神，比起孔子危邦不入，亂邦不居，實在還高得多。——卽在中國活動多年的教士，如像丁義華之提倡禁烟，也可算是中國人的救主。其人格何等高尚，誰也不能輕視。我們拒絕教徒入會，正是尊重他的人格，因爲他若加入本會，一旦和我們討論及「神之有無問題」便不免違背他的教條，轉使他得罪上帝呀！第四你以爲我們忘却了約法上的信教自由，其實這也是誤會。學會是一種狹義的團體，不比國家的無所不包。譬如學會規定教徒不得入會，及已入會者須自行出會。則凡教徒都可自由出會，或絕不請求入會。若國家規定國民須信某教，或不許信教，則凡信異教或信教者，便爲違法。

學會之規定，并無妨於分子因爲學會不過是許多團體之一。這個團體不容敎徒，那個團體或許專收敎徒。國家之法律，便不如是之嚴。不遵約法便要被罰。否則惟有脫離國籍之一法。義有廣狹，事有難易，所以不能同日而語。而且我們最注重的，尤其是：「學會是研究的性質。——本科學的精神，對於一切皆加以研究——敎會是固定的性質。——依敎條之規定對於上帝絕對信從。——根本既不相同，所以凡入敎會的人，勢難納入學會。」第五你以爲我們祇知注重科學，便輕視其他一切這話也不盡然。固然我們學會的宗旨明明規定是本科學的精神，會員無有不注重科學的。不過我却并不專重科學，因爲我於科學，自愧還未入門。而且我覺得科學以外文學美術，也很重要。就中國現在的情勢看來，如果真有幾個抱平民主義，社會思想的大文學家，如像托爾斯泰左拉易卜生之流出現，我想效力還要大於科學家十倍。所以我對於你的「處女作」的初次奏凱，却是非常高興。不過有一層我勸你要注意，就是你讀多了西洋文學家的作品，要謹防受他們的暗示，因而影響你的獨立精神。須知西方的社會從前差不多完全是在宗敎生活中過日子。所以他們的文學家，也就針對着國民的生活性情來立論。所有的作品中，多含有宗敎的意味。但他們却不一定便是敎徒。譬如你的創作中有「晚禱」一劇，這種題目，在西洋文學作品中是常有的。因爲他們的國民的日常生活，確是如此。但在中國，却不多見。——除却上海等處。——我望你創作戲劇或小說時，也要針對着國人的實際生活性情，即使你不贊成寫實主義，也甯可「理想化」而不必「宗敎化。」因爲前者尙不失爲一種主張，後者便不免有逃事實了。壽昌你以爲然麼？草此即頌撰安。

一九二一年三月十五日，曾琦泐於法國色倫河畔。

少年中國第三卷第一期

民國十年八月一日發行

宗教問題號(下)　定價一角五分

編輯者　少年中國學會

發行者　少年中國學會

印刷者　亞東圖書館

總發行所　上海五馬路棋盤街西首　亞東圖書館

英文通信處如下：

THE ORIENTAL BOOK COMPANY,
L.84-85 Canton Road,
Shanghai, China.

定價	每月一册	全年十二册
價	一角二分	一元二角
郵費 國內	二分	二角
郵費 國外	日本與國內同	
	其他	每册六分

(如遇特刊號價須另加)

少年中國學會

The Young China Association!

本學會的宗旨：—

本科學的精神、爲社會的活動、以創造"少年中國。"

Our Association dedicates itself to Social Services under the guidance of the Scientific Spirit, in order to realize our ideal of Creating a Young China

本學會的信條：

(1)奮鬥 (2)實踐 (3)堅忍 (4)儉樸、